

# كتاب

شرح العلامة أبي عبد الله محمد بن يوسف

ابن عمر السنوسي الحسني المسمي بمدة

أهل التوفيق والتسديد في شرح

عقيدة أهل التوحيد الكبري

قدس الله روحه

ونور ضريحه

ونفع به

آمين



طبع على نفقة

أحمد علي الشاذلي اللازمري

حاسب جريدة الاسلام ومبروها

خليفة العالم والدين

عمر الله له ولوالديه ولئن سعى في نشر هذا الكتاب ولجميع المسلمين

طبع بمطبعة جريدة «الاسلام» بمصر

(سنة ١٣١٦ هجرية)



## بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال الشيخ القبة الامام  
العلامة الصدر الاوحد ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف الرباني ابي  
يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسيني رحمه الله تعالى الحمد لله الذي  
شرح صدور العلماء الراضين . لقبول انوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين  
وظهر لهم بآيات مصنوعاته . لكل على ما قسم له بفضل في سابق قضائه . ومن  
عليهم فيها بالنظر القويم . فاشرفوا على مالا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله  
وكبريائه . فتأهوا في ذلكا لجمال والجلال حتى اذهلهم بعد عن عجائب ارضه  
وسمائه . فسبحان من ظهوره لاوليائه عين خفائه . وقر به عين بعده واليعز عن  
ادراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيف وغاية كمال لاصفيائه . والصلوة والسلام  
على من خص من رتب المعارف باعلاها . ورق في درج التخصيص والتفريب  
مراقى لا تكتنه بل وقفت العقول بمراحل دون أدنى ادناها . ورضي الله عن  
آله وصحبه الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعه العليا . والاقبال من  
عظيم انواره . فكان لهم شمساً وهم انجم عتيدي بهم سبل دياجي ظلم الجمل

وثبت التقدم باقتفاء آثارهم في مزالق أوعاره

وبعد فيقول العبد الفقير إلى ربه . المشتق من حيث صديقه وسوء  
كسبه . محمد بن يوسف السنوسي الحسيني غفر الله له بلا حنة ولا بويه ولا خونه  
وذريته واجته . وجمع الجميع بفضل في أعالي الفردوس مع القريين من  
أصحابه وأهل محبته وشريف قرنته . لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة  
المسماة بعقيدة أهل التوحيد . المخرجة بمون الله من ظلمات الجهل وريقة التقليد  
المرغمة بفضل الله تعالى أنف كل مبتدع عنيد . طلب مني بعض من اهتدى  
بقراءتها . أن أضع له عليها مختصراً بكل مقاصدها . ويسهل الشرح إلى ما  
عذب من مرادها . فاجتته إلى ذلك طالباً من المولى الكريم حسن المونة  
والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من العلل غير  
مصونة . وسميته عمدة أهل التوفيق والتسديد . في شرح عقيدة أهل التوحيد .  
والله تعالى أسأل أن ينفع به وبأصله . ويمن علي من سعى في تحصيلها بنبيل  
مراتب أهل العرفان والقور يكال الدارين بحوله وطوله . والصلاة والسلام على  
سيدنا ومولانا محمد أفضل العالم بمضنه وكله

(ص) الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد  
خاتم النبيين وإمام المرسلين . ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين . وعن  
التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . أعلم شرح الله صدرى وصدرك  
و يسر لنبل الكمال في الدارين أمري وأمرك أن أول ما يجب قبل كل شيء  
على من بلغ أن يعمل فكره فيما يوصله إلى العلم بعبوده من البراهين القاطعة  
والادلة الساطعة إلا أن يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليستفل بعده  
بالعلم فالعلم .

(ث) الكلام فيها يتعاقب بالخذ والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم شهير فلا تقبل به ولا ينبغي عناصن مناسبة الدماء بشرح الصدر الذي هو تبيينه لقبول المعارف وفهمها وازالة غيبها عن حيل ذلك وخرجها (قوله) ان اول ما يجب اي شرعاً وانما لم اقبده بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما ثبتت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعترلة فيها العقل وسياً في ان شاء الله تعالى الرد عليهم في محله الا انهم خصوا هذا الموضع باعتراض وهو ان قالوا لم يجب النظر عقلاً للزم الخاتم الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر واجيب بأنه مشترك والمشارك ملزم اذا لوجب عقلاً لاخم ايضاً لان وجوب النظر غير ضروري عندم لتوقفه على مقدمات تغتفر الى انتظار دقينة والحق ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعاً أما عادة فلان الله تعالى أجرى عاداته وطرد سنته بعدم تراخي العقلاء على الاعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك مانأني به الرسل من خوارق العادات وأما شرعاً فلان النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله أن يعمل فكمه خبراً وحاصله ان أول واجب النظر وحقيقة النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعمال ما ليس معلوم ككنا عرفه المتضاهي وغيره واحسن منه واسلم أن تقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعداً على وجه يتوصل به الى المطلوب واول للتنوع فيشمل نافع الحد والرسم فان وصلت تلك الامور الى معرفة مبدء سميت معرفة وقولا شارحاً وان وصلت الى تصديق وهو العلم ينسبة امر الى امر على جهة التيقن او النبي سميت حجة ودليلاً فمثال الاول قولك في شارح الانسان انه الحيوان

الناطق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ماسوى الله عز وجل  
 العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المماثلتين على الوجه  
 الخاس وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كاية يوصل من التصح له بالبرهان  
 صدقها الى العالم بأن العالم حادث لاندرج الصغرى في حكم الكبرى وهل  
 الرّبط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه او عقلي فلا يمكن عندني  
 الا فوات العامة كالموت ونحوه التخلف او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت  
 في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في الظرا او بالانجاب بمعنى ان النظر طلة اثرت  
 في وجود الممثل اربعة مذاهب الاول مذهب الاشعري والثاني مذهب امام  
 الحرمين وهو الصحيح وللقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من  
 ذلك النظر التذكري فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذكري اي الضروري  
 والرابع مذهب الحكماء والرد على الاخيرين بما يأتي من وجوب استثناء وقوع  
 المستحالات كلها الى الله تعالى ابتداء وابطال اصل التولد والتعليل على سبيل  
 التأثير واما مذهب السلفية الماتعين افادة النظر مطلقاً والمهندسين الماتعين افادته  
 في الالحيات فلا يخفى فسادهما وضرورة العلم بافادته المستفادة من التجربة كافية  
 في الرد عليهما لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه  
 لانا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزئه  
 اما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه مكلولة هذا الطعام  
 مثلاً فلا يدركه ضرورة الا من شاركه في سببه الذي هو الذوق والسبب في  
 مستثنا العنور على النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل واما ما احتج به  
 المهندسون من ان الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة الاله يستحيل تصورها  
 فلا يدرك بالنظر الحكم عليها وبأن اقرب الاشياء الى الانسان هو به التي

يشير اليها باننا وفيها من كثرة الخلاف ما علم قاطنك بإمدها عن الاوهام  
والقول فمنوع اما الاول فلأن الحكم انما يوقف على تصور ما وهو موجود  
لا على كمال التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العكس وهو مسلم لاشك  
فيه اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحته ولهذا كان  
اهل الحق في غابة القلة ومنع ان يتخوض فيها زاد على الضروري من هذا العلم الا  
الافراد من الاذكياء ثم اختلف القائلون بافادته هل العلم بالنتيجة يعقب العلم  
بوجه الدليل ام يحصل معه دفعة وعليه قيل بسلام واحد ام يعين فيه خلاف وزعم  
ابن سينا ان حصول العلمين بالمقدمتين في الدهن ليس كافياً في حصول النتيجة  
بل لا يدمن علم ثالث وهو النطق لان دراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان  
هذه بقلة وكل بقلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى يتفطن الى ان هذه البقلة فرد من  
افراد هذه الكلية ليلزم الحكم على الفرد قال شرف الدين بن التليسي التوماذ كره حق  
فانك اذا قلت التبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يندرج التبيذ في الحرمة الا من  
حيث كونه فرداً من افراد المسكر فلا بد من التفطن له الا انه معلوم في ضمن  
العلم بان هذا الترتيب منتج فلا يكاد يتفطن الدهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين  
على هذا الوجه قلت وعبارته في الطوالح الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين  
من ملاحظة الترتيب والمهيئة العارضين لها والالما تفاوت الاشكال في جلاء  
الانتاج وخفائه اه هذا كله في النظر الصحيح أما الفاسد فان كان لعدم قمامه  
لم يستلزم شيئاً اتفاقاً وكذلك ان كان لفساد نظمه كالاتدلال بحزبتين  
أو البتين وان كان لحلل في مادته فقولان مشهورهما انه لا يستلزم الجهل وهو  
رأي المتكلمين وقيل يستلزم وهو رأي المتطهين وهو الصحيح وما احتج به  
المتكلمون من اختلاف الشبهة بحسب ان الناظر فيها ابتداء فتوده الى الجهل

والناظر فيها بعد العلم لا تعود الى شيء. والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على  
التقبض تعود الى الشك وما اختلف لا يرتبط بشيء. فغير مسلم لانا نقول ان  
لازمها على الحقيقة الجبل وانما اتنى عن العالم اعتقاد صدق تبيجتها في نفسها للعلم  
بضدها لا لعدم العلم بالربط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة فليس  
شك من مجرد الشبهة بل من فعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رأين  
لا استزاية بين معتقدين الذي هو الشك وما احتجوا به ايضا من ان الشبهة لو  
كان لها ارتباط بمعتقد معين لكانت دليلا والتالي باطل لان حقيقة الشبهة ما  
اشتبه امرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل فلا يلزم لجواز اشتراك  
المتخلفات في بعض الوازم فان الدليل يشارك الشبهة وان اشتراكا في صورة  
النظم فان مقدمات الدليل ضرورية او تنتهي الى الضرورة والشبهة ليست كذلك  
واعلم ان النظر في الشيء اضدادا تخصه واضدادا تنسبه وغيره فالحقيقة كل  
ما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجمل به اعنى المركب لانه لو نظر  
معهما لكان تعسبل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل آخر انما هو لاختبار دلالاته  
لا للاستدلال به وكما لك فيه والظن فيه والزم لانه متى نظر في طرف لم ينظر  
بياله الطرف الآخر وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتناقض عقلي او  
عادي فيه تردد للتكلمين والاضداد العامة ما لا يتخطر معها المنظور فيه بالبال  
كالوث والثوم والتسيان وما في معناها والجمل فالتنظر يضاد العلم وجملته اضداده  
في نفسه كما ماوردنا عليه في هذه العقيدة من ان اول واجب النظر هو مذهب  
جماعة منهم الشيخ الاشعري ومذهب الاستاذ وامام الحرمين الى ان اول واجب  
القصد الى النظر اي ترجيه القلب اليه بقطع الملائق المنافية له ومنها الكبر والفساد  
والغضب للعلماء الداعين الى الله سبحانه وتطهير القلب من هذه الاخلاق اول

هداية الله تعالى للعبد وقال القاضى أول واجب أول جزء من النظر وقيل أول  
 واجب المعرفة ويعزى للشيخ أيضاً وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لانه نظر ال  
 أول ما يجب مقصد أو غيره نظر ال أول ما يجب أمثالاً وإدعاءً وإنما اخترت من هذه  
 الأقوال القول بأن أول واجب النظر تكرار الحث على النظر في الكتاب والسنة  
 حتى كأنه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فلما أخذ من قاعدة أن الأمر بالشئ  
 أمر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفي تلك القاعدة نزاع ثم هذا النظر كاف  
 في معرفته تعالى وإن كان غير معلم خلافاً للاسماعيلية نعم حصوله بغير معلم غير  
 في غاية السهولة والمعتزلة أول واجب الشك وهو فاسد أما على أصلنا فلأن  
 الشك مطلوب بالشرع زواله فكيف يطلب حصوله <sup>أ</sup> أي في الله شك <sup>ب</sup> وأما على  
 أصلهم فلأن الشك كفر وهو فيجوز عدم لعينه فلا يكون مأه ورأيه وقيل إن أول  
 واجب الإقرار بالله وبرسوله عن عقد مطابق وإن لم يكن علماً وسياً في إبطاله عند  
 إبطال القول بصحة التقليد فهذه أقوال ستة في أول ما يجب وهي أقرب ما قبل  
 فيه (قوله) من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين  
 جمع برهان وهو أحد أقسام الحجج العقلية لأن الحجج تنقسم أولاً بحسب مآذنها  
 قسمين عقلية ونقلية والأولى خمسة أقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة  
 فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة أقسام أوليات لأنها  
 تدرك بأول توجه العقل وتسمى أيضاً بدعيات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور  
 طريقه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه ومشاهدات وتسمى  
 أيضاً حسيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة  
 وفضايا قياساتها معاً وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها كقولنا الأربعة  
 زوج فإنه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بنسأوين ونجريات وهي



ما يجزم به العقل بواسطة خبره مراراً كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل  
الاتفاق كقولنا السعدوني (١) انه بل الصفراء وحسبات وهي ما يجزم به العقل  
لقرتب دون ترتب الخبريات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور العزم مستفاد من  
نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاسر  
في الدهن وذلك ان خبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كبير من يجزم العقل  
باعتناع تواطئهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى (٢) النبوة وظهرت  
المعجزة على يده وهذا القسم مركب من القسم الثاني والثالث فهذه الاقسام الستة  
منها يتركب البرهان والعرض منه حصول العلم اليقيني واما الجدل فهو ما تألف من  
مقدمات مشهورة والمقدمات المشهورة ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او لسبب  
رفعة اوجية كقولنا هذا ظلم وكل ظالم فيجب ان يذاق فيه وهذا كاشف لعورته وكل كاشف  
لعورته فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير يحمى بمواساته فهذا يحمى  
مواساته وهذا قتل اخوه ظلماً وكل من قتل اخوه ظلماً حسن ان يقتل قاتله فهذا  
حسن ان يقتل قاتله والعرض من الجدل اما افتناع قاصر عن البرهان او الزام  
الحسنة ودفعه واما المطالبة فهي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد  
فيه الصديق لسر لا يطالع عليه او لصفة جميلة كزيادة علم او زهد او نحوها او من مقدمات  
مظنونة مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لص فهذا  
لص والعرض من المطالبة ترغيب السامعين واما الشر فهو ما تألف من مقدمات مخيلة

(١) نيات يستخرج من جوده وملوبات وتختلف « ٢ » فالحكم بدعواه النبوة  
واظهار المعجرات على يده انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من الخبرين وبواسطة  
القياس ذي الوسط الحاضر في الدهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع استحليل تواطئهم على  
الكذب وكل ما هو كذلك فهو مقطوع به اه حامدي

لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه فالأول كقولنا هذه حمرة وكل حمرة  
 بأقرونه سبالة فهذه بأقرونه سبالة والثاني كقولنا هذا عسل وكل عسل مرة مهوطة  
 فهذه مرة مهوطة والغرض من الشر انفعال النفس وأما المغالطة فهي ما تألف  
 من مقدمات شبيهة بالحق وليست به وتسمى سنسطة كقولنا في صورة فرس في  
 حائط هذا فرس وكل فرس صال لهذا صال أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى  
 مشغبة كقولنا في شخص يخطب في البحث هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى  
 يسكتوا وكل من يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم فهذا عالم أو من  
 مقدمات وهمية كاذبة كأن تقول هذا ميت وكل ميت جواد فهذا جواد  
 أو تقول هذا الميت جواد وكل جواد لا يفرع فهذا لا يفرع فان النفس قد لا تقبل  
 هذا الدليل الصحيح لمقدمات شبيهة كاذبة فنقول هذا انسان يمكن قيامه وبطلته  
 وكل من يمكن قيامه وبطلته فليس بجواد أو فهو مفرع فهذا ليس بجواد أو فهو  
 مفرع وكما اذا رايت حبالا مصنوعة على شكل حية فتعلم انه حبل واذا التي عليك  
 خفت منه لان الوهم يغلب كثيرا على العقل ما نادك شيء مثل الوهم تقول النفس  
 هذا يشبه الحية او هذا شكل الحية وكل ما يكون كذلك فهو مخوف او فالخزم القرار  
 منه فهذا مخوف او فالخزم القرار منه وبطل هذا الوهم وقع اكثر الناس في انواع البدع  
 والضلالات حتى وقفوا مع المعتادات واشتغلوا بالا كوان عن مكوّناتها فاعتقدوا  
 نافعاً ما ليس بنافع وضاراً ما ليس بضار فاشركوا مع الله غيره واثبتوا الوسائط  
 بينه وبين خلقه واستندوا التأثير الى من ليس له تأثير وتوكلوا على من ليس له  
 حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تنادي  
 بلسان الحال الذي هو افصح من لسان المقال من يقف عندها انظر المقصد امامك  
 افما عن فتنة فلا تكفر فهذه اقسام الحجة العقلية وجعلها البيضاوي في الطوالم

ثلاثة اقسام البرهان والخطابة وتسمى ايضاً الامارة والمغالطة لان الحجية العقلية اما ان تتركب من مقدمات قطعية او من مقدمات ظنية او من شبيهة باحدهما وتسمى الاولى برهاناً ودليلاً والثانية خطابة وامارة والثالثة مغالطة وبالجمله فالعقيد من هذا الاقسام في تصحيح العقائد الدينية (٣) القسم الاول الذي هو البرهان فقد اختلف من البراهين ووصفها بالقاطعة لكشف معانيها وانما عطلت عليها الادلة عطف عام على خاص لتدخل في ذلك الادلة العقلية فيما تقبل فيه من العقائد وذلك كل ما لا يتوقف المعجزة عليه ككثير الثنائس منه تعالى وثبوت الوحدانية له على رأي وكقوع بعض الممكنات من الحشر والزوية ونحوهما ووصفها بالسطوع اشارة الى اشتراط القطع فيها ايضاً ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين العقلية والادلة القواطع السمية لكان ائين واحسن ( قوله ) الا ان يكون حصل له العلم بقييد لما اطلق في الارشاد وغيره ( قوله ) فليست نقل بعده اي بعد البلوغ ( ص ) ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فانها في الآخرة غير بخافه عنه كثير من المتقين

( ش ) اعلم ان الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة علم واعتقاد وظن وشك وهم لان الحاكم بأمر على امر ثبوتاً او ثبوتاً اما ان يجد في نفسه الجزم

« ٣ » اي المنسوبة للدين من نسبة الجزم للكلبي ومراده بذلك العقائد التي يتحد في تصحيحها على البرهان خصوص ما يتوقف المعجزة عليه لتعبيره بالبرهان الذي هو الدليل العقلي واما العقائد التي لا يتوقف المعجزة عليها كالوسع والبصر والحشر والآخر فتصحيحها لا يتوقف على البرهان بل على الدليل العقلي والمراد بتصحيح العقائد اثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جعل العبدة في تصحيح العقائد البرهان الذي مقدماته يقينية مستي على القول بان التقليد لا يكلل ولا التقليد كافر وهو قول ضعيف « حامدي »

بذلك الحكم اولا والاوّل اما ان يكون لسبب واعني به اما ضرورة او برهانا  
او لا وغير الجزم اما ان يكون راجعا على مقابلة او مرجوحا او مساويا فاقسام  
الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم علما ومعرفة  
وبقيتا والثاني اعتقادا ويسمى الاول من اقسام غير الجزم ثلثا والثاني وهما  
والثالث شك اذا عرفت هذا فالإيمان ( ١ ) ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة  
فالاجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم  
فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين مطابق لما في  
نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مطابق  
ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فالقاسد اجمعا على  
كفر صاحبه وانه اثر غير معذور بخلاف في النار اجتهد او قل ولا يعتد بخلاف  
من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بحض  
التقليد فالذي عليه الجمهور والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعري والاستاذ  
والقاضي وامام الحرمين وغيرهم من الاثمة انه لا يصح الاكتفاء به في العقائد  
الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه وقد حكى غير واحد الاجماع عليه وكأنه لم  
يعتد بخلاف المشوية وبعض اهل الظاهر اما لظهور فساد وعدم متانة علم  
صاحبه او لانقاد اجماع السلف قبله على ضده وحصل ابن عرفة في المقلد ثلاثة  
اقوال الاول انه مؤمن غير عاص بترك النظر الثاني انه مؤمن لكنه عاص ان  
ترك النظر مع القدرة الثالث انه كافر ونقصه في شامله الذي حاذى به طوائف

« ٤ » اي ان يتعلق به شيء من غير اقسام الجزم فالمراد الايمان الصوري فيجب  
الظاهر وهو العقائد كتنبؤ القدرة والارادة لله اما الايمان بمعنى الاذعان لمصاحب  
للاعتقاد الجازم المطابق للناسي من دليل فلا يتعلق به ظن ولا شك ولا وهم اه حامدي

اليساوي التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول  
 والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة اما بدليل اجمالي مجوز عن  
 تقريره وحل شبهه او تفصيلي مقدور عليها ففي ايمان ذي التقليد فيها لا مع  
 عصيانه بترك نظره ان قدر او معه ثالثا هو كافر لقل المقترح مع عز الدين  
 والامدي محتجين بأن اكثر من دخل في الاسلام على عهد النبي صلى الله  
 عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية وحكم صلى الله عليه وسلم  
 باسلامهم ونقل الامدي عن بعض المتكلمين وايضا هاشم مع مقتضى قول  
 القهري اكتناؤه صلى الله عليه وسلم بالعلم بالشهادتين انما هو في الاحكام  
 الظاهرة لا فيما ينجي من الخلود في النار وقول الشامل من مات بعد مضي ما  
 يسع نظره وتركه اختيارا كافرا وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر  
 اختيارا فيما ادرك منه قول القاضي الاصم كفره بعد قوله يمكن ان لا يكفر  
 وفي وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي او  
 على الاعيان بالتفصيلي قلنا الامدي عن الامام وغيره قائلان من كان اعتقاده  
 دون دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر القهري ولا نزاع بين المتكلمين  
 في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول  
 ابن رشد في نوازه انما هو بالدليل التفصيلي مندوب اليه لا فرض كناية اه  
 قلت وبالحجة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور اهل السنة ومحققين ان التقليد  
 لا يكفي في العقائد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة اليه بعد قوله  
 ان ايمان هو التصديق وهو حديث النفس التابع للمعرفة لا للمعرفة على الاصح  
 قال ولا يكفي التقليد في ذلك على الاصح اه قلت وبدل على المنع الجمهور  
 قوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فاعلموا لا بالاعتقاد وقد

علت الفرق بينهما وقوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل  
 شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما وقوله لیسئقن الذين اوتوا الكتاب  
 الاية والیقین بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيل ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن  
 اتبعني والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن  
 متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم عملاً يقتضي عكس القیض الموافق فلا يكون  
 مؤثماً عند بعضهم وبدل ايضاً عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده  
 المؤمنين بما امر به عباده المرسلين ومعلوم ان التقليد لا يجمع في حق عباده  
 المرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل  
 الجنة ولم يزل وهو يعتقد وكل آية في القرآن دامة للتقليد وأمرة بالنظر  
 والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى قل انظروا وقوله جل وعلا اولم يتفكروا  
 وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الاية وحذر سبحانه المتأني بالنظر  
 يخوف قرب موته فيقوته النظر بتأنيه فيموت غير مؤمن عند بعضهم فقال بعد  
 قوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان  
 عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة ايضاً دليل على وجوب النظر  
 فلما لم تزل تزدم التقليد وتحذر منه وهو قول شائع بينهم من غير تكبر وقال  
 القاضي رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد محال لانه اما ان يؤمر بتقليد من  
 شاء او بتقليد الحق والامر بتقليد من شاء يؤول منه ان من قلده كافراً يكون ممثلاً  
 وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد الحق فاما ان يؤمر بتقليد الحق عند الله  
 تعالى وان لم يعلم هو كونه محققاً او بشرط علمه بكونه محققاً والاول من تكليف  
 الحال والثاني لا يعلم كونه محققاً الا بعد النظر والقويم واذا نظر خرج عن كونه  
 مقبلاً وان قيل يؤمر بتقليد من غلب على ظنه انه على الحق كما في القروع لم

ان يكون كل من قلد مبتدعاً او كافراً يناد على رجحان قوله في غلته مبتدعاً  
 والاجماع على خلافه اماماً ما اعتز به القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجراء احكام الاسلام ورفع  
 القتال بمجرد النطق بكلمتي الايمان من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه  
 لان ذلك انما هو من باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه  
 واتقوا كلامنا فيما بين العبد وربه وفيما يتجبه من الملود مع سائر الكفرة في النار  
 وقد اجري النبي صلى الله عليه وسلم احكام الاسلام على من قطع فيه بأردا  
 كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على انهم كذلك في الآخرة والى هذا المعنى  
 اشترت بقولي فانها سبغ الآخرة غير مغلصة عند كثير من العققنين اي واما في  
 الدنيا فبني احكامها على الظواهر وعلى هذا قال الغزالي لا تتحرك عقائد العوام  
 ويتركون على ما هم عليه يعني لان السنة مضت بعدم البحث عن الضائر وانها  
 انما تنكشف في الآخرة يوم تلى السرائر وانما يجب بث العلم لمن سأله وكانت  
 اهلاً له لا لمن اعرض عنه اولم يكن اهلاً ويعنى والله اعلم ما لم يظهر المنكر في  
 عقائدهم كزواتنا هذا فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه  
 عقولهم وقد جعل الله تعالى في الالتقاط والادلة سعة فكل يخاطب على قدر فهمه  
 والله المستعان واحتج بعضهم ممن يميل الى صحة القول بالتقليد بل ويرى رجحانه  
 على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها انا نقطع ان ابا بكر  
 وعمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ونقل  
 عن الاستاذ ابن فورك انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض  
 الا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية الثاني انه حكى عن بعض السلف  
 انه قال عليكم بدين العجائز وحكي عن الامام الشجرانه قال عند موته اللهم

ايمان المجاز وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لرجل سأل عن الاهواء  
 عليك يدن الصبي الذي في الكتاب ودين الاعرابي اودع ما سراجها الثالث  
 اتاخذ بعض المقلدين اقوى ايماناً وارجح اعتقاداً ممن نظري في علم التوحيد  
 قلت لا ينبغي فساد ما تمسك به على كل مرفق اما الثالث وهو رجحان ايمان  
 بعض المقلدين على ايمان من نظروهم من المصادرة عن المطلوب لان جمهور الائمة  
 يرون وجوب النظر ونهيم الاقتصار على التقليد وبعضهم يرى ان لا ايمان بالقلد  
 اصلاً فكيف يدعى رجحانه وايضاً فمالا يدخل تحت فهم عاقل ان الجزم المستند  
 الى مجرد التقليد ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساوياً بالجزم الذي  
 اتبعته البراهين بحيث لا يجعل النقيض بوجه من الوجوه ولعله اراد بعض من لم  
 ينظر من اولياء الله تعالى وسرقت في حقها العادة ووهب له من المعارف مالا  
 يتوصل اليه بالنظر حتي صارت علوم الناظرين بالنسبة الى ما اعطى من العلوم  
 كلاً شياً وانما اراد هذا فليس هو من محل النزاع لان نزاعنا في القلد وهذا  
 الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالتاظر في ان الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقف  
 العلم غير الضروري على النظر انما هو بحسب المادة ويجوز في فطرة الله تعالى ان  
 يعمل العلوم النظرية لمن شاء ضرورية بحيث لا يشتر في تحصيلها الى نظر الا ان  
 تجوز مثل هذا الحارق الذي لم يعط الا للتأدر من الاوليه لا يسقط وجوب  
 النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام والذي جرت به المادة واسريه الشرع  
 تحصيل العلوم من طرفها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتزام  
 التعبد في الدرس والرحلة في طلب الفوائد وقد روي في الحديث لا يستطيع  
 العلم براحة الجسم واطلوا العلم ولو بالصين وورد كما العلم بالتعلم وقال الله تعالى  
 لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال اكلمه موسى عليه السلام



وكتبنا له في الالواح الى قوله فخذها بقوة وقال جل وعلا فلولا نفر من كل فرقة منهم الاية وكان السلف الصالح رجل احدم لطلب الفائدة الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر كلهم الله عليه اسلام مع ما اوصل من علم كل شيء لائق الحضرة عليه السلام حتى مسه التعب في ذلك وقال لقد تقينا من سفرنا هذا نصبا وان اراد بالاجاب ما ينشأ عنه من اعمال البر وان بعض المتقليدين يحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء فسلم لان الانقياد بالعلم انما هو بيد الله وليس بين العلم والعمل ربط عقلي الا ان هذا لا يقدم في وجوب العلم ولا في شرفه وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدم في شرفه ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعى شرفه بل انما يجعل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة ثم ان هذا العالم المخالف بالجوارح هو احسن حالا من المقلد الموافق لان المقلد قال الجهور بعدم صحة ايمانه فلا يكون له عمل ولقليل العمل مع العلم افضل من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم اصلا وقد شدد رهبان انصارى ومن في معاصم من الجهلة على انفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شيئا في الآخرة ثم لو شئنا لعد العالين والاعمال التي انصف بها اكثر العلماء من ائمة المسلمين ومشايخ الاولياء الذين هم قدوة المتقين وما لهم من العلوم ثم شيئا تعليميا وتأديبيا وجهادا لكل مبطل حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع التشويف الى الاختلاس من الدين لقاب في ادبي مكرمة لهم جميع اعمال عامة المسلمين لكن مشاهدة هؤلاء المنشبين باهل العلم وليسوا منهم وحرمة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي جسرت الجاهل بمناقب من مضى من ائمة المسلمين على ذكر مترهبي العامة في معرض ذكر العلماء الراشدين رضى الله عنهم وثمننا بهم

وحشوا في ذمهم - واما الثاني وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم  
 بدين العجم فلا دليل فيه ايشاعلى صحة التقليد لان مراد هذا القائل الامر  
 بالتمسك بما اجمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه الى  
 من ليس اهلا للنظر كالعجم والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك  
 ما أحدثته المبتدعة من (١) القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم من لا وجود  
 له في اعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم وذكر امثلة ذلك على الاستيفاء  
 يطول . ولنذكر البعض لئلين به المراد فن ذلك ما أحدثه المعتزلة من تقييد  
 ارادة الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يرد بها الله تعالى وانما العباد  
 اوقفوا ما لم يرد الله جل وعلا ومعلوم ان هذه ضلالة لامستند لما وانما الذي  
 اشتهري زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف وبلغ به الصغير والكبير والله كر  
 والاتى الحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار كانه معلوم من دين ائمة  
 المسلمين ضرورة بلهجه به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها  
 بارادة الله تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حتى ان جهلة العصاة  
 يمتدرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى ذلك منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا  
 ونحو هذا ما انكره المعتزلة من جواز العقوبة عن مات مهرا على المعاصي وانكار  
 الشفاعة له وانكار خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في المقام ويدل قطعاً على

« ١ » قوله من القدرة اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية قوله والمرجئة اي  
 القائلين ان الوعيد الواقع في القرآن أو السنة ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن  
 المعصية فأرجئوا النص اي اخروه والقوم عن الاعتبار قوله والجبرية اي القائلين ليس  
 للعبد قدرة اصلاً وانه مجبور ظاهراً وباطناً قوله والروافض من رفضوا يعة زبد بن علي  
 ابن زين العابدين بن الحسين بن علي حيث لم يوافقهم على التجري من ابي بكر وعمر  
 وقال لم كانا وزيري جدي انا حامدي

هذا التأويل الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بهذا الجوابا للسائل عن  
 الأهواء فكأنه قال له عليك في الدين بما كان عليه السلف الصالح وتلقاه منهم  
 الحلف ودع ما يناقض ذلك مما أحدثه المبتدعة بل تقول هذه الالفاظ التي  
 اغتريها من مال الى التقليد وحذر من النظر في التوحيد في الحقيقة حجة  
 عليه لانه لان علماء السنة رضى الله عنهم انما اتوا في علم التوحيد ليبينوا للناس  
 ما كان عليه السلف الصالح وصار شهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا  
 لمجازهم وامثالهم واهل بدوع وصبيان كتابهم وزادوا بان حصونه بالبراهين  
 العقلية التي تنفي ال ضرورة العقل بحيث يخرج من انكرها من ديوان العقلاء  
 وبالأدلة الثلية القطعية فيما يقبل فيه منهم رضى الله عنهم فهم جعلوا على حرز  
 دين الاسلام اسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة انني لا تحصى كثرة تريد  
 استلاب ذلك الدين وابداله بجهالات يهلك من اتبعها ثم لما انت المبتدعة  
 بمحاول الشبهات لتهدم به اسوار الالة وبسلام الالهام والتفيلات لتجاوزها الى  
 حرز الدين بالفت العلماء رضى الله عنهم في الاحتياط للدين ونظرت بعين  
 الرحمة لجميع المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات ونسخت لهم تلك الالهام  
 والتفيلات باجوبة فاطمة لايمجد العاقل عن الازعان لها سبيلا وانفقوا رضى الله  
 عنهم في جميع ذلك الذخائر التي حصلت لهم من الكتاب والسنة واصحاب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم القدوة لهذه الامة ولقد كان حرز الدين  
 محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ان يجاسر عليه احد يروم الاختلاس  
 منه انما تجاسر من تجاسر له غيته كن لم يمت صلى الله عليه وسلم حتى ورث  
 علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل تدو يريد الاختلاس من  
 دينه

اهل "امته في حرز ملته منه كاللبيث حل مع الاشبال في اجم"   
 غيب قام الاعداء بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهدم حصن الدين انفقوا في   
 تحصينه اعظم نحصين تلك الذخائر التي ورثوها واستعملوا آلة عقولهم في وجوه   
 افاقها ولم تزل ارباح تلك الذخائر من زيادة تلك المعارف تنوالى عليهم   
 وينفقونها عند الاحتياج اليها فهذا حال علماء اهل السنة الذين تكلموا في علم   
 التوحيد والنوافيه التاليف جزاهم الله افضل جزاء فباله ايا المقلد الذي يستدل بما لم   
 يحيط به علما من كان يقف لرد اهل البدع حين خاضوا مع كثيرهم وعظيم   
 احتياهم في شبهاتهم ولهم المنزلة في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى   
 اغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراستقين واي دين يبيح لعبوز   
 او صبي او مقلد لولا بركة اولئك العلماء واي جهاد يوازي جهاد هؤلاء واي   
 رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتحييها مدة الحياة على   
 الجولان فيما يحفظ دين المسلمين قهرا لاح لم يخلص يريد شيئا من الدين قابله   
 بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسرا لم يتقلب الا باعظم فضيحة وابن هذا   
 الجهاد والرباط من جهاد السبوف ورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال   
 لا بد في الدنيا من فراقها وهذا حفظ دين لو ذهب لحلاك الناس في عذاب جهنم   
 ابد الابدين وقد روى ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد   
 في زمن هيمان المبتدعة الى جبل لبنان وهو متعبد لاولياء الله تعالى وخلوة لهم   
 عن الناس قورجهم هناك يتعبدون فقال لهم يا اكلة الحشيش هربتم الى هذا   
 الموضع لتعبدون وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا   
 له يا ايها الاستاذ لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانت الذي اقدرك الله على ذلك   
 فانت اهل فرجع رضي الله عنه واستغفل بالرد على المبتدعة وألف كتابه الجامع

بين الجلي والحقي وروى ان الاستاذ ابا بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر  
له اعتزل عن الناس للعبادة فسمع هاتفا يقول الآن اذ صرت حجة من جميع الله  
تعالى على خلقه صرت تهوب من الخلق فرجع الى التعليم فان قلت اذا كان  
مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تناولت عنهم فما بال اللفظ عدل به  
عن صريح المراد وذلك ان يقال في جواب السائل مثلاً عليك بما كان عليه  
الصحابة والسلف الصالح الى ان قال عليك بدين المجاز وعليك بدين الصبي  
الى آخره قلت سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت منه في زمان  
هيحان البدع ويدل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبد العزيز عن الاهواء  
وكان الزمان اذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعنيين بالدين وتعليمه  
للاهل والولد والامة والبعث حتى كان الجميع يعرفون ما ينقصهم في دينهم اكمل  
معرفة امثالاً لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا فوا انفسكم واهليكم نارا ولبت  
ا كابر علماء زماننا كانوا في معرفة الدين مثل اماء علماء السلف الصالح او نسايتهم  
او صبيانهم فلما حاجت البدع وخيف على من هو ضعف النظر ان يخرج الى شيء  
منها قيل له عليك بدين المجاز والصبيان لانهم انما اكتسبوه من تربية الصحابة  
والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مأمون واهل البدع لا يقصدونهم  
بالمخالطة فامنوا من التلوث باقدار البدع على عقائدهم التي اقتنوها بما يحتاج اليه  
من البراهين على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وقهوه من الكتاب  
والسنة لسهولة ذلك عليهم اذ هم عرب لم تسول على السنن العجبة ولا صعد على  
قلوبهم وإن الجلود ولا ظلة الصباوة فعائدهم السلم شيء واحسنه فلهذا امر ضعيف  
النظر ان يتخي الى حرز دينهم المأمون لعدم المخالطة لاهل البدع ولوقوف ائمة  
زمانهم المتسمين في الانظار ولهم القوة العقلية في الذهن واللسان رضى الله

عنهم امام حرز دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال وتعملوا في ذلك رضي الله  
 عنهم من مشاق السفر والاذاية في الانفس والمال ما يعظم الله به اجورهم ولو  
 قبل لضعيف النظر الذي حيرته الاهواء عليك بما عليه الصحابة رضي الله عنهم  
 لكان احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي ان ما يتحمله هو مذهب  
 الصحابة رضي الله عنهم فكان من الحزم والصواب ما امر به علماء السلف من  
 الائتماء الى الحرز للأمرن الذي وقت ابطال العناء لمباضلة اعداء الدين امامه  
 والضعيف اذ لم يدخل الحرز ووقف موقف الابطال خيف عليه أن يهلكه العدو  
 اضعفه ولهذا مال الفخر سيفي موطن الموت لحرز الضعفاء ودعا به لانه موطن  
 ينشئت فيه الفكر لعظام هو له فيخشى ان اقبلت فيه واردات الشبه ان يضعف  
 العقل عن دفعها واقل ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان والفكر ضاقت في ذلك  
 الموطن الهائل عن حمل ذلك قدعا بصفا المعرفة والحفظ بما يكدرها كما هو  
 شأن عجائز تلك الازمنة وضعفهم لانهم عرفوا العقائد بما لا يدمنه من أدلتها  
 ولم يبحثوا عن الزائد ولا انتصبوا لمناظرة اهل البدع فصفت عنائهم حتي ما توا  
 على ذلك هذا مراده والله اعلم . واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو  
 دعاء بسلب المعرفة والعبادة بالله والانتقال الى ما هو ادني وفي ايمان صاحبه من  
 الخلاف ما علم والدعاء بثله لا يرضاه عاقل ولو سلمنا انه اراد العجائز المقلدات  
 لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهم وهو عدم خطور الشبهات  
 بالبال مضموما الى كمال معرفته هو لتكون عقيدته اذ ذلك ضاقت من كل  
 مكدر وقد يتعمل ان يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الورع بحفظ  
 آراء الفلاسفة واصحاب الاهواء وتكثير الشبه لهم وتقوية ابرادها مع ضعفه  
 عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه ولقد استرقوه في بعض



المحرز في زماننا ليس بآمون اذ لا اتقان فيه العقائد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعشاء بتعليم غفائد الدين لا سيما النساء والصبيان اما الاماء والعبيد في زماننا فلا يقصدون بتعليم اصلا وكأنهم عند مالكيهم حيوان يهرسي لا تكليف عليهم ولهذا نجد الجبل بكثير من العقائد في كثير من يتعاطى العلم من اهل زماننا فكيف بالعامه فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالاماء والعبيد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق العلم فلا تسأل عن حالهم وتجد اذهان اكثر اهل هذا الزمان جامدة صعبة الاتقياد للقيم مائلة ابدا لما لا يعني ان نصحت لم تغفل وان علمت لم تعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت نكثت منها فهمها عن قرب وان بقي شيء منه بطرت وجعلته سارا للدينا والصحة الظلمة والتعرب اليهم الامن خصمه الله بفضلته وما انذر وجوده اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وبالجملة فهذا الزمان هو الذي هوّل امره في الاحاديث وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدركوه على غزارة علمهم وقوة دينهم وما نحن ادر كنائه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان فاما الاول وهو قوله مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذلك سائر الصحابة رضوان الله عليهم فانا اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له ادني تمييز فأي مدخل للالفاظ المصطلح عليها في شيء من ادلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشي منها الجهل بشي من الادلة وما شبه هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل ولا المفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية او كانوا يجملون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يجملون الفاظها احدها من بعدم اصطلاحا وهل هذه الاقوال تصدر من



عاقِل وانا بجمع له الاستدلال لو ثبت ان الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم  
يعرفوا الله الا بمجرد التقليد واعرضوا عن النظر الذي حض الله تعالى عليه في  
أي من كتابه وان ادلة القائل التي لا تحصى كثيرة في القرآن كانت تقرر عليهم  
ولا يفهمون وجه دلالتها وصحة هذا عنهم بما يباه كل مؤمن (١) وما اخرج من  
نرض بثل هذه النقصة سيئ على مناصبهم التي لا تحقق لعظيم الادب ولقد  
تطلع ان اكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسنته ما حصل لادنى  
امة من ائمة الصحابة رضي الله عنهم ولا صبي مميز من صبيانهم وكذا التابعون  
وتابعهم باحسان ولقد ادرك على رضي الله عنه زمن المبتدعة والجمعهم بما لم  
يفقدوا ان يجيبوا معه جوابا وحكي عنه رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول  
الله صلى الله عليه وسلم ان اسع على القامة وقر سبعين يمرا لفعلت وقال صلى  
الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها وقد نقل عنه رضي الله عنه سيئ كل علم  
العجب العجيب حتى اقتنيت به طوائف من المبتدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعته  
النصارى في عيسى عليه السلام ومن عجيب امره رضي الله عنه ان معضلات  
المسائل التي لا ينزل الى جوابها الا بالانظار الدقيقة في الشئ المتطاولة اذا  
سئل هو عنها اجاب عنها بدعة من غير تأمل ولا تعظيم لثابتها كأنها عند  
سؤال عن الامور الضرورية كككون الاثنين مثلا اكثر من الواحد وقضائه في  
ذلك مشهورة مسطورة في الكتب وتأمل جوابه رضي الله عنه على المير في  
القرينة المبهمة وهي زوجة وابنتان وأبولت وقوله على البدية بلا تأمل ولا  
تأخري ذلك الموقف الصعب سارقتها سمعا ثم أعرض على عقول اكثر

(١) وما اخرج الخ ما تحية الى ما اخرج هذا القائل لهذا الكلام وهو ان  
الصحابة ماتوا الخ

الناس ذلك وانظر أين هم من ذلك وكذا فتواه في رجلين لاحدهما ثلاثة  
ارغفة وللآخر خمسة هم عليها ثالث فقدعاه ما معها واستوعبوا لثلاثهم ذلك  
أكلًا قدام عنهما جازاهما بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي يتنا نصفين  
وقال الآخر بل على عدد ارضة كل واحد خلف الأول انت لا يأخذ الا ما  
أعطاه بصميم الحق فرمعه الى على رضي الله عنه فقال خذ ما اعطاك فقال ان  
كان بصميم الحق فقال على بديهة اذا ليس لك الا درهم واحد فقال كيف فقال  
اكنتم ثلاثكم ثمانية ارضة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فخمسون على السواء  
وثمانية على ثلاثكم تباينها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرين فتضرب ارضة  
كل منكم فيها ضربت فيه الثمانية الجوز فلك ثلاثة تضرب في الثلاثة التي  
ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية وبقى لك واحد ولصاحبك  
خمس تضرب له في الثلاثة فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية وبقى له سبعة  
فقد اكل لك الوارد جزأً ولصاحبك سبعة وانما وجهكم لذلك فاقسما ما منحكما  
على قدر ما مضى وقد روي انه جاءته امرأة تشكوه قالت مات أخي وخلف  
ستائة درهم ولم يعطولي الا درهما واحدا فقال لما رضي الله عنه على القبول لعل  
أخاك خلف من الورثة كذا وكذا وفي رواية انه قال لما لعل أخاك خلف  
سواك زوجة وأما وابنتين وأخي عشر أخا فقالت نعم فقال ذلك حقك (١) لم يظلمك

١٥ لم يظلموك لان اصل المسألة من اربعة وعشرين ونصف من ستائة للزوجة  
اثنان من ثمانية وللأم السدس من ستة والبنات الثلثين من ثلاثة وهي داخله في الستة  
فتكنفي بها وهي مع الثمانية متوافقة بالانصاف لأعزب نصف احدهما في كامل الآخر  
يخرج اربعة وعشرون للزوجة الثلاثة وللأم اربعة والبنات ستة عشر يميل واحد للعصبة  
وهم اثني عشر أخاً وأختاً للذكر مثل حظ الأنثيين وهو منكسر مبين فتضرب عدد ولزوجه

وامثال هذه بما روي عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي الفائق الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورة عندك كيف يكون ادراكه لما كثرت الشواهد عليه وامثالا القرآن والحديث بأدلتهم وبه أولع وعليه ربي من لدن انما هو وذلك معرفة المولى جل وعز ثم هو مع ذلك كله كان يقول في عمر رضي الله عنه لما مات مات اعرفنا بالله تعالى وقال سعيد بن المسيب رضي الله تعالى عنه ما رأيته اعرف من عمر وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم رأي انه شرب لبنا حتى كاد الري يفرج من اغلقاره واعطى فضلة ذلك اللبن لعمر وأول صلى الله عليه وسلم تلك الرواية بالعلم وكان عمر رضي الله عنه مكشفا لا بقدر بذنه شيئا الا كان كذلك فاذا كان يرتسم في مرآة ذهبت الصافية مالا دليل عليه ولا اشارة فكيف يكون ذهنه بمعرفة من الكائنات كلها مطبقة على واضح الدلالة عليه جل وعز وانظر قوله رضي الله عنه لما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم بفتنة القبر وسؤال المنكبين وصنعتها فقال ايهكون معي عني فقال نعم فقال اذن اكفيكما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لم يرق مصدق فانظر الى وثوقه رضي الله عنه بنظر عقله وعدم اكترائه بمناظرة من علمه متروق من علم اليقين الى عين اليقين وهم الملائكة ولم يخف ان يشغل فكره حول منظرها ولا فظاعة القبر الذي هو اول منازل من منازل الآخرة وهل تصدر هذه المقالة الا من مزجت معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتى تلاشي عنه كل ما سواه ولم

وهو خمسة وعشرون في اصل المسألة يخرج سنائة قدر التركة ومنها تصح قن له شيء في اصل المسألة اخذه مضروبا فيما ضربت به المسألة فخرج ثلاثة في خمس وعشرين بخمسة وسبعين وللأم أربعة في ذلك بمائة واليدين مئة عشر في ذلك بأربع مائة وللمعدة واحد في ذلك بذلك لكل ذكر اثنان وللأخت واحد

يخف غيره وانظر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن وهو الصادق  
 المصدوق وما يطلق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام في عثمان رضي الله عنه  
 انه تستحي منه ملائكة السماء وروى انه لم يكن يرفع رأسه الى السماء حياء من الله  
 وذلك ثمرة لرقية التي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ البين حتى كأنه بعينه وقال  
 صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر  
 ما ازداد يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر لكثير صلاة ولا صيام وانما فضلكم بشي  
 وقر في قلبه وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام عن  
 فضائل عمر رضي الله عنه فقال لو لبثت فيكم ما لبث لوح في قومه الف سنة الا  
 تحسبن علما ما وفيت فضائل عمر وانه لحسن من حسنات ابي بكر وما عسى  
 ان امد من محاسن الصحابة وما ترم ويكني في رسوخ معارفهم وثبوت ايمانهم قوله  
 تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واعلمها فانظر هذه الشهادة العظمى في  
 حقهم الصادرة من ملك الملوك العالم بخفيات الضمائر ويكني في امامتهم لجميع  
 الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ المرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه  
 وسلم اصحابي كالنجوم بينهم اقتديتم اهتديتم ولقد كانوا رضى الله عنهم متعرضين  
 لدعاء جميع الخلق الى الله تعالى واقامة حجة الله تعالى عليهم واليه المرجع في  
 ازمتهم في المسائل المعضلة وجميع الحوادث النازلة لوقد اساء القبحر الادب في  
 حقهم وهي خلسة اختلسها الشيطان منه فقال: الصحيح عندنا ان المقلد من اهل  
 النجاة والا يلزمنا تكفير اكثر الصحابة والتابعين اذ نعلم بالضرورة ان اكثرهم لم  
 يكن عالما بهذه الادلة فانظر هذه المقالة ما اشعها وله زلات في العقائد معروفة  
 به عليها ابن التماسي وغيره وكان مقالته هذه مقالة من نوع ان العقائد انما  
 تعرف بالتشدق باصلاحات احداثها المتأخرون وصور تركيبات للادلة على

نعم اصول المتعلق لم يمتن بها المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق بما  
يستلزمه قطعاً فكيفما حصل بلفظ او بغير لفظ بتركيب مخصوص او غيره حصل  
المقصود ولا حاجة الى زيادة والنفس الزكية القدسية غيبة في انظارها عن  
تلك القوابين المصطلح عليها كلها بل عقل من استبطها بالنسبة الى تلك النفوس  
كسقطعة من بحار الدنيا كلها وقد سمعت بعض اجوبة علي رضي الله عنه على  
البدعية فيما سبق وانما احدث المتأخرون من الاصطلاحات ما احدثه لتخفف  
المؤونة عليهم في التعلم والتعليم لا لان معرفة الحق موقوفة عليها والى هذا المعنى  
اتار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة الا من عرف الجوهر والعرض  
لبقت خالية ونحن نقول بوجهه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو  
عارف بالله تعالى ولم يقلد سيفه ذلك احدا عرف الجوهر والعرض ام لم يعرفها  
فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة  
على اصطلاحات احدثها المتأخرون ما يدل على انهم كانوا مقلدين ومن ظن  
بالصحابه رضي الله عنهم انهم كانوا في انجالهم مقلدين فقد اعظم عليهم القرية  
وسهل قدرهم الاعظم وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم يذبون عن دينهم ودين  
ابائهم بالسيف وبتيهه ويرضون بالموت وسبي النساء والذرية دونه فارجعوا  
الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصديق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حجة  
لدينهم ولقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من حواريي الاعراب فطالبوه  
بالآية الدالة على صدقه فانهم لم ما قالت به الحجة عليهم ولقد كانوا يتهمون  
الكلام العربي فيها راقياً بالمعاني حاوياً لمقاصد الخطاب والقرآن العظيم بملوء  
بالجميع والبراهين التي لا تحصى كثرة ولقد اقام بينهم المعلم الاكبر المبعوث  
لسباسة الخلق افصح الحقائق والمعاني جوامع الكلم والشفقة النادرة على عباده الله

لعمري انما هو  
مقصود

والله اعلم

صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة من غير قتال يوضح الأدلة ويقبض الحجج  
الى ان ظهر الحق ظهوراً لم يبق معه الا المماندة مع كمال المعرفة وبالذرة اليسير  
من هذه المدة يحصل بتعليم الا لكن وذي العي وقصور العقل من المعلمين للابله  
والبليد من التعلين ما يخرج به عن التقليد في عقائده خروجاً تاماً فكيف ترى  
حال من تلقى العلم مباشرة من عم نوره البسيطة كلها بل من نوره اصل الانوار  
كلها ومن العقول كلها بالنسبة الى عقله من اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على  
ما رواه وهب بن منبه ولقد كان اجلف العرب يسلم ويشاهد طلعت العلية  
فيفيض من حيثئذ بمقتضى العلوم الجمة وشرائب الحكم الفاخرة ويرى طبعه  
وتشذب اخلاقه من نوره ولقد قال جمهور الاصوليين والمحدثين ان الصابي هو  
من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبتته  
له مع ان هذا القدر لا يحصل الصعبة في حق غيره لغة ولا عرفاً وما ذلك الا  
لما عرفت من ان العظمة من مشاهدته صلى الله عليه وسلم يحصل بها من الانوار  
والبركات ما لا يقدر على حصره ويغيب في نور تلك العظمة انوار العلماء كلهم  
غاية الامر ان القوم الذين شاهدوه رضى الله عنهم لما ان اشرفت عليهم انوار  
النبوّة وتلاشت معها ظلمات الجهل والوساوس وخذت عندها نيران شياطين  
الجن والانس لم ينبهوا صريحاً على دقائق الشبه وخفيات الامراض التي ابتلى بها  
من بعدهم لانها لم تطرق منبع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم ولا لاح قرعها  
في صفاء شمسهم وارتفاع نهارهم وانما الناس في ذلك الزمان احد رجلين مؤمن  
نقي او كافر شقي واما ازمنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشجرة البيضاء في  
جلد النور الاسود فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم واخذه من العلماء  
الراحمين وما اندر اليوم وجودهم وانزلقاهم لا سباً في هذا العلم مات على انواع

من البدع والكفرات وهو لا يشعر واكثر الناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد  
التقليدي المطابق بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذاك الا  
تقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلماء العارفين والمؤمنين وانعدام المتعلمين  
الصادقين الفاضلين وكثرة ابناء الدنيا المعيين بأرائهم الفاضلين المضلين وتعرض  
المفاجأة من انتهى الى الرهبانية على غير اصل علم لقطع طريق السنة بمقابل  
نصبوها مزخرفة من حبال مردة الشياطين لئلا له سبحانه وتعالى حسن الخاتمة  
يفضله وكرمه واذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية القول  
من قال النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول ان  
حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف الامة ويلزم هذا  
القائل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ  
علم الكلام انما هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع من هذا  
وهو ان يحرم قراءة القرآن اذ هو مملوء بالحجج والبراهين والرد على فرق الكفرة  
بعد حكاية اقوالهم وشبهاتهم وذكر مناقضة الانبياء مع اسمها ولم يرد علماء الكلام  
من اهل السنة في كتبهم الكلامية شيئاً على نفع القرآن من حكاية الاقوال  
الفاسدة وشبهاتهم ذكر البراهين القطعية لا بطلانها وقصارى الامر انهم احدثوا  
اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا يحرج اجماعاً سيئ الاوضاع  
والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الاقضية والتزلات ثم لو اراد  
هذا القائل ان النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها الا بفرض عظيم  
يحرم على من هو بليد الطبع جامد القريحة بحيث يخشى ان يرفع منها شيء في  
نفسه وليجز عن دفعه تقرب اذ ليس ذلك من فروض الاعيان عندنا بل هو من  
فروض الكفاية وانما يفرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل تنقذ من

عقود الايمان يرحان ما وذلك سهل على كل من وفق  
(ص) ويحشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي  
المصلاات كالتقبر ونحوه مما يقتضيه الى قول ثابت بالادلة وقوة يقين وعقد  
راسخ لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين

(ش) الضمير في صاحبها يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على  
العقائد من غير تحصيلها بالدلائل لا يأمن صاحب على تقدير صحة القول  
بالتقليد من زواله عند عروض ادفي شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابر  
نفسه بالتصميم اللساني فأتى بنفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض  
مخير بقول لا ادري فيدخل في زمرة المناقنين الذين تخالف السنتهم قلوبهم قال  
الله تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم  
لم ينفعوا بما في السنتهم وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر  
عند سؤال الملكين لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته اذ هذا حال قلبه  
في حياته وعند موته واللسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما  
ليس في القلب قال ابن دهاق رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما تكلم  
على فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي آخره واما المنافق او المرتاب  
فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دريت ولا نليت  
و يضر بانه بالمتبع من الحديث فبصبح صحيحة يسمعها كل شي الا الجن والانس  
وفي حديث الا ثقيلين الجن والانس وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر  
في وصف الملكين انهما اسودان اذرفان ينحنان الارض بايديهما ويطافان في  
شعورها واعينها كالبرق الحامط واسواتها كالرعد القاصف قال رحمه الله  
وهذه الفتنة فتنة القبر لا يشجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في



أدلة الرسالة والتوحيد ولذلك قبل اتفاق ثاقبان اتفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو اتفاق الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن في معانهم من الزنادقة واتفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو ان يولد الرجل او المرأة بين اهل بن مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما سمع اتباعاً وتقليداً لهم حتى لو تصور ان يولد بين النصارى لقال مثل اقوالهم اتباعاً لهم وتقليداً اي ذلك من غير ان ينظر في خلقه ومن اي شيء خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١) من عرف نفسه (٢) عرف ربه ور بما يرى اليه التفتكر في خلق الله فبرء الشيطان من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت الروح الخلقوم اثناء الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر ويشكك في دينه فيبوء بشكك والعياذ بالله من ضرور الشكوك (٣) فاذا كان في القبر ختم على الافواه وتطلق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفاً لتلقى بالحق وان كان شاكاً غير عالم قال لا ادري وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكان يطرقة الشك احياناً فلا يبحث عليه ولا يداوي مقام سريره فاذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى (وفوله) الى قول ثابت بالدلالة يشير الى معنى قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة اقال ابن دهاق رحمه الله لا معنى للثبوت في الحياة الا معرفة الحق ببرهانه والثبوت في الآخرة لا معني له

« ١ » من عرف نفسه اي عرف كونها حادثة مخلوقة من تطفة واليه انتقل من طور الى طور « ٢ » عرف ربه اي عرف كونه موجداً للعالم قديماً « ٣ » فاذا كان اي انكشاف من حيث هو سواء كان عارفاً او مقلداً فهو انهم مما قبله لانه في المقلد وكان بمعنى ثبت او حل

الا النطق على نحو ما كان يعرف لانت العبد يبعث على نحو ما مات عليه وقد  
 قيل في معنى الآية غير هذا والله الموفق نسأله سبحانه أن يثبتنا بالقول الثابت  
 في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن ينيلنا من مراتب أولياته وأحبابه في حياتنا  
 وبعد مماتنا المراتب الفاخرة

(ص) ولا يفتقر المقلد ويستدل على أنه على الحق بقوة نصميمه وكثرة تعبد  
 للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبد الآوثان ومن سيفي معانم تقليد  
 الاحبارهم وأبايهم الضالين المضلين (ش) «١» يعني ان تصميم المقلد على الحق وعدم  
 رجوعه عنه ولو نشر بالمشير وكثرة عبادته لا يدل على أنه على بصيرة من دينه  
 اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه حقا بل من حيث كون  
 نشأته بين قوم يقولون ذلك والنشأة والمخالطة لما اثر عظيم في التصميم حقا كان  
 المصمم عليه او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل  
 المركب كدعاة اليهود والنصارى ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له اثر في  
 التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا من جزم لي فليهدم بالحق ولم يدرك لذلك سببا  
 خاصا يرجع اليه فهو مقلد لا بصيرة له فاذا لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي

١٠٠ يعني الخ اشارة لقياس حاصله انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو  
 على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطاله انا لا نسلم ان كل  
 من كان مقصدا على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس تصميمه بالحق من حيث  
 كون الجزم به حقا بان كان ثابتا بالدليل بل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك  
 هذا وظاهر كلام الشارح ان المستفاد من المصنف هو هذا القياس بعينه وليس كذلك  
 لان الصغرى في قياس المصنف انا مصمم ببقائه ديني ولي قياس الشارح انا مصمم على الحق  
 اي وهو ضد الباطل وايضا المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق بالدليل والمقلد  
 حال من ذلك فلا يدعيه وانما يدعي انه على الحق فالاولى بمجاعة المصنف

وكون المفروض به حقا وإذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بين وبين الحق ملازمة لتمييز ما هو عليه من الدين اهو من الحق ام من الباطل ليكون على بصيرة في دينه وليس لي ذلك الا بالنظر الصحيح في البراهين فحين النظر وهو المطلوب واما من زعم ان الطريق بدأ (١) الى معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم ما سواها فالرد عليه ان مجتها لا تعرف الا بالنظر العقلي وايضا فقد وقعت فيها غلواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كثر عند جماعة وابندع ولا يحسن تأويلها الا الراسخ في علوم النظر المرتاض في علي اللسان والبلغة وامام من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل ازهد فيها ومداومة التعبد والتذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والله كرم لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف أمره ونهايه او طلب مباح لمن لا يعرف المباح نعم لا ينكر ان الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى واحكام ما يقترب به اليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث عن ذلك فرع تفصيل اصل الايمان بالنظر الصحيح وتفصيل علوم يطول تتبعها والتقدم لمعالي الامور قبل اتقان اصولها وضبط طرقها مجلة (٢) وشهوة نفسانية توجب لصاحبها

١٠ . بدأ فعل ماض يعمي ظهر جملة حالية وتوله الى معرفة اسمي متعلق بطريق اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق ظاهرة الكتاب الخ وفي بعض النسخ بدء اي ابتداء قبل النظر العقلي وهذا يفيد ان معرفة الحق لما طريقان احدهما للابتداء والثانية للالتفات مع انه ليس لما الا طريقة واحدة

٢٠ . مجلة خبر توله والتقدم اي استعجال على تفصيل الشيء قبل اتمه

الضحية دنيا واخرى والا ١٥ قالبراهمة والنصارى قد ارتاحوا على عقيدة فاسدة  
 فلم يزدحم ذلك الا ضلالاً وكثيراً ما يغتر اصحاب هذه الطريق بالتغليلات  
 الشيطانية او النفسانية نوماً وبغلة ويعدونها كرامات وهي في الحقيقة استدراج  
 وزيادة لهم في انواع الضلالات فتسأله سبحانه وتعالى ان يلهما رشد انفسنا  
 وستعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق بين  
 الكرامة والمعجزة ومن قال من اليهود ان طريق المعرفة الالهام وعنايه ان  
 النفس اذا تجردت لشيء وأزالت الشواغل البدنية ادركته فلها في اصل خلقها  
 مستعدة لقبول المعارف فالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا يحصل المطلوب  
 الخاص الا مع حصول علوم اما ضرورية او غير ضرورية يتوجب عليها المطلوب  
 وهو النظر والتجريد لازمه وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في  
 المؤمنين عامهم وخاصهم وان جميعهم حصلت له المعرفة وانما يختلفون في القدرة  
 على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي  
 حكى عن بعض المنوذين لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل وهذا  
 لم يشترط شيئاً بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الايمان وان  
 مؤنة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لا خفاء به بطلانه وللعقاد الاجماع على  
 خلافه اذ معلوم قطعاً ان عقائد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يندقر  
 الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرقة وحدها في العقائد  
 اختلافاً كثيراً حتى انها اختلفت على ثلاث وسبعين فرقة والمصعب منها فرقة  
 واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بأن جميعها في النار الا واحدة وايضاً فهذا

١٥٠ قالبراهمة قوم من اليهود منسبون الى رجل اسمه يرم قد ارتاحوا على عقيدة  
 فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العلم ونفي الرسالة

القول يؤدي الى ان حصه سبحانه على النظر في آيات كثيرة من كتابه العزيز  
وامر بذلك امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من  
ادلة العقائد كادلة الوجدانية والبعث والنبوة نقر برها وهو معلوم للكل وهذا مما  
يا به كل عاقل وايضاً فليس الخبر كالعيان ونحن قد شاهدنا كثيراً ممن لم يأخذ  
في هذا العلم وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد ثقابداً فضلاً عن  
ان يتعنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه  
اما العامة فاكثرتهم من لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة اهل الخير يتحقق  
منهم اعتقاد التجسم والجهة وتأثير الطبيعة وكون اعمال الله تعالى معللة لغرض  
وكون كلامه جل وعلا حرفاً وصوتاً ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو  
ذلك من اعتقادات اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقديها  
وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية ينكر البعث ولقد اخبرني بعض من  
اثق به انه سمع ذلك صريحاً منهم قال وبعضهم ممن يمحظ لفظ القرآن ولقد  
حكى لي بعض اصحابنا مثل ذلك عن لا يظن به ذلك ممن يعاطي العلم بلسان  
وله اصل في رياسة العلم قال وصرح لي بأن رأيه ودفقته والعباد بالله منه  
ومن عقيدته نفي المعاد البدني كراي الفلاسفة اقدم الله تعالى واخلي منهم  
الارض قال وجادلته في ذلك مراراً فطبع على قلبه ولم يقبل واظن ان المصيبة  
جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان علم التوحيد على  
شيخ عارف وهذا شأن المتشدين الخاضعين فيما لا يعينهم قبل اتقان ما يعينهم  
وزادوا على العامة بالجدال في الباطل والتكبر على الانصاف للفق ومن ثم حرموا  
مصارف عن آياتي الذين يشكرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة  
المفلحين في الدنيا والآخرة ولا تهلكنا مع الهالكين يا ارحم الراحمين وبعض

المقلدين ينطبق بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان يميز الرسول من  
المرسل وفي مثله وقعت اجوبة علماء بجاية (١) وغيرهم من العقبيين ان مثل هذا  
لا يضرب له في الاسلام بصيب والمائل في الحقيقة من انصف من نفسه قوا الله  
لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم واهله لما كنا نحسن عقائد الايمان مجرد  
التقليد فضلا عن النظر (٢) ولكننا في اوديقنا من اعتقادات اهل الباطل نهم فباغجيا  
لما قل مجمل الضروريات حتى لم يشر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر بحال  
الموالم ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علماء السنة رضي الله عنهم كابن  
ابي زيد وابن الحارث وغيرهما تأليف مختصرة اقتصرنا فيها على سرد العقائد  
مجردة عن الادلة لتفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر ليرتقوا من معرفتها  
تقليدا الى البحث عن ادلتها وما ذاك الا انهم راوا اكثر المامة لا يمس العقائد  
ولو بالتقليد فارادوا من نصيحتهم ان يتقلوبهم من مرتبة يخشى عليهم فيها ان يكونوا  
على اعتقاد مجمع فيه على الصكر الى مرتبة مختلف فيها وامامها تكون سلا  
الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق وانما وصل القليل  
فكيف من لم ينظر وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم وروخ السوائد والمالوفات  
تزام النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها الا بعسر ليس فوقه  
عسر ولولا الترفيق الالهي واتايد الرباني لما ادرك الخلق شيئا من معرفة من  
لا تكفيه العقول ولا تحده الاوهام ليس كمثل شئ وهو السمع البصير ولولا  
فضل الله عليكم ورحمته ما ذكرى منكم من احد ابدا <sup>١</sup> فان قلت قد قل عن

١ - بجاية بكسر الباء وفتح الياء بلدة بالمغرب ٢ - ولما كنا نحسن العقائد من ادعوا  
والد هو المحل المشتق الواسع الذي هو منطقة الهلاك وقوله من اعتقادات الصبيان  
للاودية وقوله نهم اي لسير ولا تدري اين توجه

القاضي أبي بكر بن الطيب رضي الله عنهما أنه قال لا يوجد مؤمن الا وهو عارف  
بالله الا ان احوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي التريخة على ان يعبر على ما في  
قلبه ويرى من عليه ومنهم من عرف الله يقيناً ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه  
وتقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل وانه غرر معرفة وجوده  
في خلقه وما اقيم من الأدلة على ذلك انما هو استدلال على انواع الضرورة وظاهر  
هذا عين ما انكرت - قلت ليس هذا عينه ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو  
جار على اصله واصل الجمهور من ان التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وانما  
تحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان عند القاضي هو التصديق التابع  
للمعرفة واحتج بقوله التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد التليدي او التابع  
للنقل او الشك او الوم فمضى قوله لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله تعالى  
لا يوجد مؤمن شرعاً اي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الامر  
لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر الا وهو عارف اي فمن ليس بعارف كالمقلد  
ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه وتعالى فان قصر في لفظه قصر افراد رد اعلى  
من يترجم اشتراك العارف والمقلد مثلاً في صدق حقيقة الايمان فيه بقصر  
المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا نظر  
في اللفظ بطريق فن البلاغة وان نظر فيه بطريق فن المنطق فهو في  
قوة قضية كلية موجبة فائلة كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية  
يلزمها بمكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمؤمن وبمكس  
النقيض الخالف لا شيء من غير العارف بمؤمن فمعله كبرى لقضية صادقة وهي  
قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينتج من الاول لا شيء من المقلد بمؤمن واخرى  
من كانت حاله دون درجة التقليد الصحيح كما هو حال كثير من ينطق

بكلمتي الشهادة وأما قول القاضي فتنهم قوي القريعة الى آخره فيين لان  
 المعرفة محلها القلب وسببها المادي وهو النظر عقلي أيضا والذملي باللسان لا اثر  
 له فيها فلهذا لم يكن شرطاً فيها بل المقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها  
 المنتجة لما عقلاً قدر أن يعبر عن ذلك من حسنت له أم لا ولا ريب في  
 حصول حقيقة الايمان لكحل هذا وليس نزاعنا فيه وإنما نزاعنا في ان المعرفة هل  
 يقول القاضي انها حاصلة لكل من تطلق عليه نحن اسم الايمان بناء على الظاهر  
 أم لا وعلى القاطع ان هذا مما لا يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن  
 يظهر الايمان ان يكون فيه مقلداً أو ظاناً أو شاكاً أو متوهماً بل ويجوز ان يكون  
 كافراً زنديقاً بل لو تطلق مظهر الايمان بأدله واثق براهينه لما قطعنا في حقه  
 بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكاً ولم يسدها لنا  
 او حفظ تلك الأدلة تقليداً ولم يتحققها الا ان قرائن الاحوال تغلب الظن باحد  
 الاخرين وبالجملة فالايان لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة من السرائر والله  
 سبحانه متوليا فلا تعرف الا من قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم سدا  
 رضي الله عنه عن جرمة الايمان في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم  
 وسلم عن اعطائه فقال له سعد مالك عن فلان فوالله اني لأراهم مؤمناً يفتح  
 همزة اراء اني اعلمه فقال صلى الله عليه وسلم او مسلماً باسكان الواو على الانسراب  
 عن قوله الى الحكم بالظاهر فكأنه قال بل نراه مسلماً فما بالك تقطع بايمانه  
 لانه من الباطن الذي لا يعلم الا الله عز وجل والحديث خرجته التجاري ومسلم  
 وغيرهما هذا كله في حق التبر المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو اعرف  
 بحاله ان كان عاقلاً ومن الجملة من لم يعرف حال نفسه فهو في درجة التقليد  
 المختلف فيها ويتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال بعض الائمة من ظن انه عرف



ولم يدرك كيف عرف فلم يعلم ومنهم من لم يثق العقائد ولو بدرجة التقليد وهو  
 كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي من ان مراده بالمومن المؤمن عند الله  
 وفي شرعه لا من نطق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر قد صرح بهما  
 شرف الدين بن التلساني في شرح العالم حيث تعرض لمن يحكم عليه بالايان  
 ومن لم يحكم عليه بالكفر فقل عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى  
 المعرفة والتصديق بالقلب قال فالكفر يرجع الى الجمل بما شرط عليه في الايمان  
 اجماعا او الكذب به وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد كثر لما يلزمه من  
 الجمل وكذلك الشك والظن فانما يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي  
 ومن تابعه من الجمهور كذلك فالنظر عزوه كفر المعرض عن النظر والمقلد الى  
 القاضي والجمهور يثبتك ان القاضي والجمهور لا يمتنان وجودهما بل ايمانهما وانما  
 نقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل اذ فان ارادوا ان  
 النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة فسلم لان معرفته جل وعلا بل  
 ومعرفة جميع عقائد الايمان انما هي بالبراهين والبراهين لا بد وان تنتهي الى  
 مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم تنتج القطع الذي تكلفنا به في العقائد  
 وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل بدأ بحيث لا ينتهي الى نظر اصلا فلا  
 خفاء في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الائمة بعد تحقيق الاستدلال على  
 حدوث العالم ببرهانه هل دلالة بعد على وجود محدث ضرورية واليه ذهب الفخر  
 ام نظرية ينتج معها الى ضبيعة شيء آخر واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من  
 المحققين على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم  
 الحدوث للمالم المنتزح بحسب الظاهر دلالة في اظهر المقائد وعلم وجوده جل  
 وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء الامن لا يعتد به ولئن سألتهم من خالق

السموات والارض ليقولن خلقن العزيز العليم فكيف بأعظم منه ولئن سلمت  
الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسلياً جديلاً وان كل مظهر للايمان لا يتلقا فيها  
فن ابن نثرم الضرورة في سائر العقائد المشترطة في الايمان وقد علم تشتت انظار  
العقلاء فيها ووقوع الغلط فيها لا كثرتم ولم يوفى لاصابة الحق فيها الا الاقل  
والحق في المسألة كان أوضح من ان يفترمه الى مثل هذا الطول فكن قد  
يضطر الى بيان الواضح بسبب خفائه لجود القرائح فسأله سبحانه ان يرينا الحق  
حقاً ويوقنا لاتباعه وان يرينا الباطل باطلاً ويعينا على اجتنابه

فصل في بني ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائل الفصل مقدمتين هما  
الحاجة اليها (١) المقدمة الاولى في جعل علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير الفاظ  
تستعملها العلماء في هذا العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم بأحكام الالوهية  
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصاً به  
وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حده الشيخ ابن  
عرفة قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على اهل  
كل فطر يشق الوصول منه الى غيره وحده ابن التلاني باله العلم بثبوت

(١) المقدمة الاولى ان مقدمة علم من حيث احتوائها على الحد والموضوع وترك  
الغاية وهي تصحيح الايمان والاسم وهو علم اصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام  
والحكم وهو الوجوب العملي على كل مكلف والواضع وهو ابو الحسن الاشعري ومن تبعه  
يعني انهم دونوا كتبه وردوا الشبه والا فعلوم انه جاء به كل نبي والمسائل وهو القضايا  
المتبينة فيه بالبراهين العقلية والقلبية والاستدلال وهو مستند من الكتاب والسنة والنسبة  
وهي انه اصل علوم الدين وما سواه فرج عنه والفضل وهو انه اشرف العلوم لكونه متعلقاً  
بالله ورسوله وما يتبع ذلك وهي مقدمة كتاب ايضاً من حيث احتوائها على المناظير يتوقف  
الشروع في ذلك الكتاب عليها اه حامدي

الألوهية والرسالة وما يتوقف معرفتها عليه من جواز العالم وحدوثه وإبطال ما  
 يناقض ذلك ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه لخروج احكام المعاد ولما  
 موضوعه فليأت المبكيات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجودها وحققته  
 واقباله . واما تفسير الالتفات للفتاح اليها في هذا العلم فتنها لفظ العالم بفتح اللام  
 ومعناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ الازل ويعنون به نفي الاولية اي ليس  
 له اول ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ماله اول وهو ضد الازل ومنها  
 القديم ويعنون به الموجود الذي لا اول لوجوده ويسمونه ايضا ازليا ومنها لفظ  
 الباقى ويعنون به الموجود الذي لا ينتفى وجوده أى لا يلحقه عدم ويسمونه ايضا  
 الا بدي ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد ان كان معدوما ومنها لفظ  
 الجوهر ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا بحيث يمنع ان يمل غيره حيث حل  
 وهو معنى التميز وذلك كالانسان والحجر لا كالعلم واللون فان كان الجوهر دقيقا  
 بحيث انشئ في الدقة الى انه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر المفرد وان  
 كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى كل واحد من اجزائه جسما وانما  
 يتمتعون من تسمية الدقيق جسما حال افراده أما اذا انضم الى غيره سمو كل  
 واحد منهما جسما لان حقيقة الجسم المؤلف وكل من الجوهرين عند الاجتماع  
 يصدق عليه أنه مؤلف ومنها لفظ العرض ويعنون به ما كانت ذاته لا تشغل  
 فراغا ولا له قيام بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعالم الذي يقوم  
 بالجوهر والحركة والسكون فانها لا تشغل فراغا بل الفراغ الذي يشغله الجوهر  
 قبل ان تصانها بها هو الفراغ الذي يشغله مع انصافه بها من غير زيادة ومنها  
 الاكوان ويعنون بها امراضا مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع  
 والافتراق ومنها لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما

مؤلف

المعالم

الا

مادة

ال

ال

الجوهر

جسم

الجوهر

ال

ال

ال

بالضرورة كالتميز للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها  
لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كوجود  
الضدين في محل واحد وزمان واحد وانظروا كوجود الشريك له جل وعلا  
ومنها لفظ الجائز ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته  
اما بالضرورة كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب  
للكافرين واحتمل بقوله لذاته من ضرورة الجائز واجبا لامر خارج عن ذاته  
وهو تلقى علم الله تعالى بوجوده كالجنة والنار أو مسفلا لتلقى علم الله بدم  
وقوعه كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين . المقدمة الثانية  
اعلم أن الاستدلال على أربعة اضرب الاول الاستدلال بالسبب على المسبب  
كالاستدلال بس النار مثلا على احتراق المعسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال  
بالمسبب على السبب كالاستدلال باحتراق الشيء مثلا على مس النار له ومن  
الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر الثالث الاستدلال بأحد مسببي  
سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على  
النار مثلا على حرارته فان غايانه وحرارته مسبيان على سبب واحد وهو مجاورة  
النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر كالاستدلال بوجود كونه  
جل وعلا علما على وجوب قيام العلم به ومنهم من رد هذا الى القسم الثاني وهو  
الاستدلال بالمسبب على السبب وحصر الاستدلال في الثلاثة الاول فانا عرفت  
هذا فالتى يصلح من هذه الانواع لمعرفة تعال النوع الثاني والرابع أما الاول  
وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فبحال في حقه تعال لوجوب وجوده  
فيسمحل أن يكون له سبب ويعين هذا بطال في حقه القسم الثالث  
( من ) اذا عرفت هذا أيها القائل الناظر لنفسه بعين الرحمة فأقرب شيء يخرجك

عن التقليد هو ان الله تعالى ان تنظر الى اقرب الاشياء اليك وذلك نفسك قال  
الله تعالى (وفي انفسكم افلا تبصرون) فتعلم علم الضرورة (١) انك لم تكن ثم  
كنت فتعلم ان لك موجداً اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لا يمكن ان  
توجد ما هو اهلون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان  
وانما قلنا هو اهلون عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التفات والجمع بين  
متناهيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك منها لوجوب سبق الفاعل على فعله  
فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم الغدور المذكور

(س) الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد  
والحشية على صاحبه وكيفية النظم الاستدلال بالنفس ان تقول انا لم اكن ثم  
كنت او انا موجود بعد عدم او انا حادث وكلها بمعنى واحد وكل من لم يكن ثم  
كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان  
انا لم اجد اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا تقتصر الى دليل لانها  
معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئة المفروضة التي هو عليها  
وبها تعققت حقيقة الالسانية مثلاً كانت معدومة ثم كانت واما المقدمة الثانية  
وهي الكبرى الحاكمة بافتراض كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي  
انها ضرورة لا تقتصر الى دليل حتى قال الفخر في العالم ان العلم بها مركز في  
فطرة ملابح الصبيان فانك اذا لملت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت له  
انما حصلت هذه الفكرة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل في فطرة البهائم فان  
الحمار اذا احس بصوت المشبه فزع لانه يقرر في فطرته ان حصول صوت

١ « انك الخ اي وكل من لم يكن ثم كان لا بد له من موجد فقد ذكر المصنف  
الصغرى وحذف الكبرى وقوله قلنا ان لك الخ هو النتيجة اه حامدي

الحشة بدون الحشة محال ومنهم من يقرها بوسط اي بدليل فيقول ان  
الحادث اذا حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي  
وجد فيه بأوقات او تأخره عنه بمساعات فاخصاصه بالوجود في ذلك الوقت  
بدلاً عن العدم يجوز يقتصر الى مخصص والا لكان احد (١) الامرين المتساويين  
مساوياً لذاته راجعاً لذاته وهو محال ضرورة لتعيين ان يكون الترجيح للوجود بدلاً  
عن العدم بمرجع منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جل وعلا هذا ان قلنا  
ان الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن متساويان وهو المختار اما ان قلنا ان العدم  
اول به من الوجود لقبوله اياه بلا سبب فظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم  
توزيع الوجود المرجوح بلا مرجع والصحيح ان العلم بذلك المقدمة الكبرى نظرياً  
الا انه يحصل بنظر قريب كما قررناه الآن ولاجل قرينه ظن قوم ان ذلك العلم  
ضروري واما مبالغة الفخر الرازي بأنه في فطرة الصبيان فمنوع عمومية في جميعهم  
وان اراد سلب فطرة اكثر مميزهم فسلم لكن لا سلم انه لا علم لمميزهم الا  
الضروري حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن عالم نظرية  
لاسما القرينة التي لا تمارضها شبهة ويتحعض العقل فيها واما المبالغة انه مركوز  
ايضاً في فطرة البهائم بدليل ما ذكر في صوت الحشة فمن اعجب ما يذكر ان  
البهائم تدرك فضايها كلية ولوازمها فقلو قدر حمار او حماران غيره لم يضرب  
قط بحشة لم يفر من صوتها البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك التألم عند

الاعتقاد  
لقد تم

١ الامر بين الوجود والعدم وقوله والا الخ اي والا قلنا انه ينتقل بل قلنا بعدم  
الافتقار وقوله لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود  
فيه والمراد باحدهما الوجود وقوله سادساً اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل  
ذاته لا لامر خارجي وقوله راجعاً اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال ضرورة  
اي لا يه من الجمع بين متساويين وهو كون المتساوي الذي هو غير راجع راجعاً له حامدي

سماها تخيل من حسها الألم لمقارنته المؤلم وعدم التمييز والافتكاك في خياله  
 كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنته الأدنى عنده لهذا الشكل وهذا  
 من الخبالات لا من التمييز العلي واقفه أعلم قال معناه شرف الدين بن التلمساني  
 وهذه الطريقة أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب طريقة من  
 يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة  
 صول امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث الى الصانع  
 فقبل الامكان وهو اختيار ناصر الدين اليعاقبي وجماعة وقبل الحدوث وهو  
 عمدة أكثر المتكلمين وقبل مجموعهما (١) وقبل الامكان بشرط الحدوث والحق  
 أن كلا طريق موصلة الى العلم بالصانع وهي اما أن تعتبر في الذات او الصفات  
 فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين فان اسقط منها طريق  
 الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع في الصورة الى طريق الاستدلال لمجموع  
 الامكان والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان فبقى ستة طرق وكذا عددها  
 الفخر في الاربعين وعددها في المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقين الاخيرين  
 لتركبهما من الاولين والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره  
 من الطرق ان العالم بحدوث العالم يتأخر في طريقين الامكان المجرد عن العلم بالصانع  
 وفي غيره يتقدم ويأخر انا اذا حققنا ان العالم ممكن وجوده وعدمه لا ارجحية  
 لاحدهما على الآخر بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من  
 حيث هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس له

١ وقبل مجموعهما التبع وتقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث وكل ما هو  
 كذلك لله صانع فعلي القولين الاخيرين هيئة الدليل واحدة كما سبأ في الشارح ولا  
 تقول على الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك لله صانع اه حامدي

الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد ان يكون واحب الوجود  
 لذاته والا لا فتنرال ما افقر اليه العالم وذا او تسلسل على ما سيأتي ان شاء  
 الله تعالى يانه في دليل قدم الصانع والدور والتسلسل محالان فثبت العلم بوجود  
 مؤثر واجب لذاته فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون  
 صانعا بالزوم الثاني فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما تقول الفلاسفة واحتمال  
 ان يكون صانعا بالاختيار فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل آخر لا ثبات هذا  
 المطلب اعني مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي  
 نظرت فيه ونظر الفيلسوف واحد وانما شفرده عنه بهذا الطلب الثاني فانه لم يثبت  
 هو اليه فتقبل صانع العالم اما ان يكون اوجه لذاته او اقتضاء بطبيعته او اوجده  
 باختياره وجهات التأثير مخصصة في هذه الالوجه الثلاثة ووجه المحصر ان كل  
 مؤثر لا يتخلل اما ان يصح منه الترتك اولا والاول القاعل المتأثر والثاني اما ان  
 يتوقف اقتضاءه على شرط وانقضاء مانع اولا والاول الطبيعة والثاني العلة ثم  
 نقول لا جائز ان يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا  
 مقتضيا لها بطبيعته لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل  
 لا استحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل  
 العالم قد خصص مثلا عن مثل فتمين ان يكون موجدا بالاختيار نقول حينئذ  
 العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجوده يستلزم سبب  
 عدمه والا كان تحصيل الحاصل في الوجود وثبت ممكن مما لا يصح كونه في العدم  
 فينتج العالم حادث فانت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة  
 عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وتبهرها من الطرق  
 ( قوله ) فنعلم ان لك موجدا اوجدك يعني غيرك بدليل ما بعده وهذا نتيجة



الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى وهي قولنا ان لم يكن ثم  
 كبت وحذف الكبرى وهي قولنا وكل من لم يكن ثم كان فله موجود أو جوده لا علم  
 بها ( قوله ) الاستحالة أن توجد نفسك يعني أنك لما احتجت الى مرجع لوجودك  
 على عدمك السابق لزم أن يكون ذلك المرجع غيرك ( قوله ) والا لا يمكن أن  
 توجد ما هو أهون عليك من نفسك تقريره أن تقول لو أمكن أن توجد  
 نفسك لا يمكن أن توجد ذات فيرك والتالي باطل فالتقدم مثله ويبان الملازمة  
 ان القدرة على اختراع احد المتلين قدرة على اختراع مثله فالممكنات متساوية في  
 الامكان المصحح لتعاقب القدرة فالقدرة على ايجاد بعضها اختراعا قدرة على ايجاد  
 جميعها والى بيان الملازمة أشار بقوله لمساواته لك في الامكان أى لمساواة غيرك  
 لك في الامكان وأما اطلاق التالى وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره ممنوع فلا  
 يفتقر الى بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه الجز عن ذلك ( قوله ) وانما قلنا  
 ما هو أهون عليك لما اشتملت الملازمة على دعوتين احدهما أن من أمكن أن  
 يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره الثانية أن ايجاد غيره أهون عليه من ايجاد  
 نفسه احتاج الى الاستدلال عليها فاستدل على الاول بقوله لمساواته لك في  
 الامكان واحتج هنا على الثانية ببيان أن وجه الاهوية في ايجاد الغير سلامته من  
 محال يختص بايجاد نفسه وهو الجمع بين امرين متنافيين من حيث انه يجب ان  
 يتقدم على نفسه لكونه فاعلا لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه  
 عين فعله وهو قول متناهات أى متساقط ومنه نهات القرائن في اناراي  
 تساقط

( ص ١ ) فإن قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ما في صلب ابي

( ١ ) لان قلت الخ ابطال المقدمة الصغرى السابقة في المتن الفاعلة ان لم يكن

وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا غاية الامر اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من عدم الى وجود كما ذكرت (١) فالجواب ان ذاتك الان اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوماً ثم كان واذا كان معدوماً ثم وجد فلا بد له من موجد فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة الى غيره

(ث) هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت ونقيره ان يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم ان ذلك معلوم بالضرورة ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادتي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابي وكذا مادة ابي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدل الصور على لا سبق العدم لذاتي ودليلكم مبني على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب الكل الجموعي والماهية المركبة ومن لا زعمها انعدامها بانعدام جزئها ومن المعلوم ضرورة

ثم كنت وابطال لكونها سرورية وحاصله انا لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها مثلاً القمح يحل دقياً ثم خبزاً ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ماء في صلب ابي الخ فذات النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحيث ان الصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت لا نسلم فغلا عن كونها سرورية اه حامدي

« ١ » فالجواب الخ حاصله انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزائد اه حامدي

ان جزءاً ما الاكبر الزائد على النطقة لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغرى اننا لم  
اكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذا انا ونحوه من الكنايات عبارة عن  
المبطل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما تقرر في محله  
واذا ثبت ان جزءاً من ذات لم يكن ثم كان فذاقي لم تكن ثم كانت فاحتاج الى  
موجد لذاتي وبمعنى أن يكون غيرها ثلاثاً يلزم الشكاف المذكور تصاري الامر  
فطرق احتمال أن بعض ذاتي في الاصل كالنطقة مثلاً اثر في فعل البعض  
الزائد عليها لانها متساوية لجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه لان  
الذي قصدنا ان نستفيع من البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد وأما  
تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث كل جزء من اجزاء الذات بل وكل  
جزء من اجزاء العالم فستبين بعد انشاء الله تعالى على الكمال على ان اسناد  
ايجاد شيء من الذات لبعضها بدرجة بطلانه فيما ذكرناه من البرهان على بطلان  
ايجاد الذات نفسها وهو ما الزمنا على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو  
كان لبعض الذات خاصية الاختراع الممكن لا يمكن للذات ان تخرج غيرها من  
حيث اشتغالها على ذلك البعض الدسب يصح منه الاختراع وهو باطل على  
الضرورة - فان قيل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع بشرط الاتصال والكيونة  
في الرحم قلنا فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد الاتصال عن الرحم كيف ومظم  
الذات بعد الاتصال وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما  
يجوز على غيره يمنع قطعاً ان يكون لعله او لطبيعة فيها تأثير فحين ان التأثير فيها  
انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى فظهر  
ان البرهان السابق يقتضي ان الموجد للذات ليس نفسها ولا جزءاً من اجزائها  
وسنزيد ذلك بياناً بعد ان شاء الله تعالى ( قوله ) فتعلم على الضرورة ان ما زاد

كان معدوماً ثم كان يعني وبسبب ذلك صدق ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة  
انك لم تكن ثم كنت لان المركب لا وجود له الا بجمع اجزائه

(ص) ثم اذا نظرت الى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرمًا يمر فراغًا يجوز ان  
يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان يكون على  
خلافها فتعلم قطعاً ان اصانعك اختاراً في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها  
فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التي لثات عنها افعلاً يستقبل  
ان نكون هي المرجدة لذاتك لعدم امكان الاختيار لما حتى تخصص ذاتك ببعض  
ما جاز عليها وايضاً لا طبع لما في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكرة  
لاستواء اجزاء النطفة ولا في نموها والا لكنت تنمو ابداً

(ش) تقدم انحصار جهات التأثير في اوجه ثلاثة وهي التأثير بالاختيار والتأثير  
بالطبيعة والتأثير بالعلة وان وجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يصح منه التترك  
لاثره كالكتاب مثلاً للكتابة والمتحرك غير المرتكض مثلاً لحركته عند القدري  
لا عند السني القائل بعد تأثير القدرة الحادثة أولاً والاوّل الفاعل المختار  
ويلزمه ان يكون حياً علماً قادراً مرئياً والثاني اما ان يتوقف اقتضائه على  
شرط وانتفاء مانع كما يقول الطبيعي في احراق النار ورفع الادوية مثلاً فانه قد  
يمنع منها مانع او لا كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المنحاح مثلاً  
فانه يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح او الحاتم الكاثين في اليد عند حركته  
مانع والاوّل الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت هذا فهذه الالوجه الثلاثة كلها  
مستجيبة في النطفة اما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار فضروري البطلان اذ  
الحياة والقدرة والارادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار وهي جماد لا تنصف  
شيء من ذلك قطعاً وايضاً لو اثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه

الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة اخرى ان تؤثر  
 في ايجاد القدرات لاشتغالها على النطفة المدعى لما القدرة على التأثير ولما فيها ايضاً  
 من الاوصاف المناسبة للتأثير كالم والقدر والارادة والحياة وغير ذلك وعجزها  
 عن ذلك معلوم بالضرورة فاحرى ما هو اضعف منها واما تأثيرها بالطبع وفي  
 معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بتقدير مخصوص وصفة مخصوصة  
 ونسبتها اعني النطفة الى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة فحين ان يكون  
 الفاعل مختاراً له ارادة يرمح بها بعض الجائز على بعض وايضاً فكل من النطفة  
 والذات جواهر متألقة ومع ذلك قد اخص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر  
 وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الى غير ذلك من الاختلافات التي لا  
 تحصى وكل يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو عليه  
 والطبيعة والعلة يستحيل ان يخصص شيئاً على مثل (قوله) فاعلم قطعاً ان  
 لصانعك اختياراً ادعى دعوتين على الترتيب الاولى ان صانع ذلك فاعل  
 مختار واحتج عليها بيهان من الشكل الاول حذف فيه الكبرى للعلم بها وتقريره  
 ان تقول ذاتك قد اخصت بجائز بدلاً عن جائز باعتبار مجموعها وباعتبار  
 اجزائها وكل ما كان كذلك فاعله مختار لفعله فينتج ذاتك فاعله مختار لفعله  
 ودليل الصغرى ظاهر فان مجموع الذات قد اخص ببعض المقادير من كونه ذا  
 طول مخصوص وعرض مخصوص والطول اكثر من العرض مثلاً مع جواز ان  
 يكون على خلاف ذلك والاشكال المنسبة كلها في حق جائزة لارجحان  
 بعضها على بعض باعتبار ذاته وكذا ايضاً قد اخص ببعض الاعراض من  
 الالوان والاصوات ونحوها دون بعض واما باعتبار اجزائها فقد اخص بعضها  
 مع استوائها بان كان عيناً وبعضها بان كان اذناً وبعضها بان كان يداً الى غير ذلك من

الاختلافات وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز  
غير ذلك في الجميع. وأما دليل الكبرى فلان تأثير الطبيعة والعلة لما كان بالنسبة  
الذاتية فيستحيل ان يناسب الفسدين وان يخصص مثلاً عن مثل فتعين ان يكون  
المخصص له ذلك مختاراً. الثانية الدعوتين وهي المقصودة والاولى وسيلة لما ان  
صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناها ان يكون طبيعة او علة على العموم ودليل  
هذه الدعوى من الشكل الثاني ان تقول صانع ذاتك فاعل مختار ولا شيء من  
النطفة وفي معناها كل طبيعة او علة بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بنطفة وفي  
معناه ليس بطبيعة ولا علة عموماً ودليل الصغرى والكبرى سبق (قوله) وايضا لا طبع  
لها في وجود ذاتك والا كنت على شكل الكرة هذا الزم على مذهب الخصوم فانهم  
يقولون ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلاً متساوياً من كل وجه وهو  
الكروي في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة  
كان كروياً واذا انتفى الطبع لها فاحرى العلة (قوله) ولا في نموها هذا مبني في  
الرد لما يترجم ان الفاعل المختار خصص بعض النطفة بكونه يد او البعض بكونه  
رجلا والبعض بكونه رأساً والبعض بكونه اذنًا الى غير ذلك اذ لا تأثير لنطفة  
بل ولا لطبيعة ولا لعلة في شيء من ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها في نمو تلك  
الاجزاء المخصصة بالغير والنمو معنى واحد قلم يلزم من تأثير النطفة والطبيعة فيه  
اختلاف مطوعها ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص في الثمر  
واقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضاً أثراً للطبيعة وفي  
معناها العلة اذ لو كان أثراً لما لزم ان لا تنف الفئات في نموها ولكانت تنمو  
ابداً على ان تقدرها مؤثرة في النمو لا يدفع لزوم اختلاف مطوعها ايضاً لان  
النمو الذي في اليد مثلاً يخالف في انتهائه لنمو الاذن وكذا نمو الانف والرجل

وغيرها مختلف بل أصابع اليد المتعدة للفم وأصابع الرجل وأستان القدم مختلفة  
في غورها وترى بعض الأعضاء غورها في الطول أكثر من المرض وبعضها  
بالعكس الى غير ذلك من صفات اختلاف النمو وكل على الباع ما يكون من  
المناسبة لمصلحته الخاصة به اغبرضى قائل ان يسند هذا الصنع الحبيب والشكل  
الغريب لشيء من العالم منفردا او مجتمعا فضلا ان يسند الى خصوصية موات  
لا يسمع ولا يبصر ولا يفني شيئا كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس كمثل شيء  
مالك الملك المعبط عليه بكل شيء الذي لا يتعاسى على قدرته الثامة وارادته  
النافذة شيء من الكائنات انتبارك الله احسن الخالقين والعلما بعين هنا تقديرات  
وهوس يمج ذكره وتسويد الصحف به وهدم اساساتهم الزامية مستبين لكل  
موفق والاطلاع على مذاهبهم بدل على عظيم ما ابلوا به والعياذ بالله من ساب  
العقل والايمان والانصاف بصفات اللبائين والبله والصبيان ناله سبحانه وتعالى  
ان يمس علينا بحسن المعرفة وينتم لنا باشراف الخواص عند مما تاتوا بحفظنا من  
البدع ظاهرا وباطنا في جميع حالاتنا واورقاتنا فانه لا حول ولا قوة الا بالله  
الى العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى لمن  
تمسك بسنته وسنة الراشدين من اله وصحبه

(ص) ومن هنا ايضا تعلم ان تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان اذ كله  
مثلث جرم بمرقرا فاما يمكن وجوده وعدمه واتصافه بما هو عليه من التقادير  
والصفات المخصوصة وتبديرها فيحتاج كما احتاج الى منخصص يخصه بما هو عليه  
لوجوب استواء المثليين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لنا ذلك سبق  
العدم فكذلك يجب لسائر العالم المائل لك اذ لوجاز ان يكون بعض العالم قديما  
والقديم لا يكون الا واجبا للقديم كما ياتى للزم ان يختص احد المثليين عن مثله



بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من اجتماع متناقضين وهو ان يكون مثلاً غير مثل  
تخرج لك بالنظري ذلك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر المكائن البرهان  
القطع على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكسبه أصله وفرعه وان جبهه  
عاجز عن ايجاد نفسه وعن ايجاد غيره كجزء وان الجميع منتقل الى فاعل مختار  
كافتقارك وان من شيء الا وله مسبب

(ش) حاصله انه بعد ما استبان لك حدوث الزائد من الذات على النطفة  
بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من الطوائف لا اثر لها في شيء من الذات وان  
فاعل الذات فاعل مختار اسلف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من الذات على  
حدوث تلك النطفة وسائر العالم وان احتياج الجميع الى فاعل مختار على حد سواء  
ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه الاستدلال تعقق المائلة بين هذا الزائد  
والعالم كله اذ هذا الزائد اجرام مقبزة واعراض قائمة بها وسائر العالم كذلك  
والمثلان يجب استواءهما فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب الحدوث لذلك  
الزائد قطعاً فكذلك يجب لسائر العالم لماثلته اياه اذ لو اختلف العالم بان يكون  
بعضه قديماً وبعضه حادثاً لكان مختلفاً فيما يجب ويان الملازمة ان التقدم  
لا يكون الا واجباً للقديم وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزاً للقديم  
لجاز عليه سبق التقدم فيحتاج الى مخصص بخصه بالوجود بدلاً عن العدم  
المجوز وهو نقض التقدم المفروض قبلزم ان يكون قديماً غير قديم وهو تهافت  
وهذا معنى قولي والتقدم لا يكون الا واجباً للقديم لما يأتي فهو معترض بين  
الشرط وجوابه لبيان تلازمهما (قوله) لما يلزم عليه من اجتماع متناقضين هذا بيان  
لبطلان التالي وهو جواب الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثلين بحكم واجب  
ان يكون مثلاً غير مثل يعني لان التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات



النفس أي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات واختصاص احدهما بحكم  
واحِب وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازماً لها يوجب انفراد احدهما عن مثله  
بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون اذن مثلاً له كيف  
وقد تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون مثلاً غير مثل وهو تنافى (قوله) اصله  
وغرته يعني بالاصل ما ينشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له اصلاً  
و بالفرع الغير الشئ كالماء للباب وتعود ذلك (قوله) وان اطلع من غير الى فاعل  
مختار يعني لان الطبيعة والعلة لا يختصان مثلاً عن مثل والعالم كله متماثل ومع  
ذلك قد اخضع كل جزء منه بمالم يثبت لما له وقد سبق تقرير ذلك في فاعل  
ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استثنى عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج سيق  
التشبيه بقوله كافته ترك (قوله) وان جميعه عاجز يعني ومن هذا المعنى وجب ان  
يكون صانع العالم ليس شيئاً منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله جرمًا  
ولا قائماً به والا لعجز كعجزه وسأقي لذلك مزيد بيان ان شاء الله تعالى (قوله) وان  
من شيء الا يسبح بحمده يعني لما وجب المحدث للعالم وهو كل ما سوى الله جل  
وعلا ووجب عجز جميعه عموماً عن التأثير في شيء أي شيء كان وكانت الدلالة  
على ذلك من جهة قطره صار كل جزء من اجزائه وكل صفة من صفاته ينشأ  
بهظمه انقاره الى مبدع له غاية الكمال وينشأ على ذاته الطبيعة وصفاته الكماله  
بلسان الحال او بلسان المقال ويعترف بالعجز عن الادراك والشكر لمن تحييت  
العقول في كنهه جلالة وتزده ان يكون له من جميع ما يقبل مثال تبارك الله رب  
العالمين وقبل ان التسليم في الآية على ظاهرها في جميع الموجودات اذ لا يشترط  
في الحياة والعلم وغيرها من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة فان قلت  
برهانكم السابق والا في بعده انما ينتج المحدث لجميع الجواهر واعراضها

والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما سواه جل  
وعلا ما ليس بجزم ولا قائم به لم ينهض فيه دليلكم قلت مذهب المتكلمين  
انحصار العالم في الجواهر واعراضها ولم في ابطال الزائد طرق كلها ضعيفة من  
اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متعيزاً أو غير متعيز وغير  
المتعيز اما ان يقوم بتمتعيز أو لا فالتمتعيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس  
بمتعيز ولا قائم بمتعيز هو الله جل وعلا وصفاته ذاته فهذه القسمة وان كانت  
دائرة بين النبي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتعيز  
ولا قائم بمتعيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفاته ذاته فلفظهم  
لن يمنع تخصيصه بها فلا تنيد القسمة المطلوب والذي اخاره بعض محققي  
المتأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندي .  
فان قلت فم تنفقون على هذا الرأي قدم الزائد اذا قدر وجوده . قلت مختارنا  
فيه اللبأ الى السمع كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله  
تعالى وحدث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمنع الاستدلال به عليه  
ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالفعل فقال هذا الزائد لا يصح ان يكون الها  
لوجوب الوحدانية له جل وعلا وسبأ في دليله واذا لم يكن الها لم يتوقف على  
وجوده وجود العالم فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكناً  
وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب . قلت وهو ضعيف لانه  
عكس بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود  
العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلل او الدور ولو  
قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك  
الشيء اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود

لدانه قبل ان يوجد العالم وتوجد دلالة

(ص) وايضاً لو انظرت الى تغير صفات العالم قبولاً وحصولاً لذلك ذلك على حدوثها لما يأتى من استحالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث موصولها لاستحالة عروء عنها

(ش) هذا دليل آخر على حدوث العالم والفرق بينه وبين الاول ان المستدل في هذا لم ينقص نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظراً واحداً و برجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو ذات الالسن حتى اذا حصل العلم بحدوثها ضرورة وذلك على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءاً منها انعطف على سائر العالم فأثبت حدوثه بحدوثها لتعقّب الماتة بينهما وحقق ان صالمة لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيئاً من العالم فنظر في جميع الامور من نفسه ومن جملة العالم لنفسه ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس ككله شيء الغني عن كل شيء المفتر الى جميع ما سواه جل\* وعلا وتقرر الدليل الذي اشار اليه هنا ان نقول العالم كل صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فينتج العالم كله حادث اما كون صفات العالم حادثة فدليله انها متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود قبولاً وموصولاً وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحرركات والاصوات ونحوها فانها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طرؤ والقبول فيها لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك وبتعدم سكونها كما جاز ذلك فيما مائلها من متحرك الاجرام كذلك وذا اللون المخصوص مثلاً يجوز ان بتعدم لونه وبتصف بغيره من الالوان كما انصف به مماثلة من الجواهر والجواهر كلها متماثلة فبتسخيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز

في الآخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تنغير اما بالحصول او  
 بالقبول وهذا من غير التفتات الى دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفتنا  
 اليه فصفات العالم حينئذ كلها تنغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود  
 تغيراً واجباً واما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله ان التغير مطلقاً يستحيل  
 على القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طارئاً بعد عدم وهو عين  
 الحدوث وقد فرض قديماً هذا خلف وان كان من وجود الى عدم كان وجوده  
 جائزاً بدليل قبوله العدم وكل جائز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع  
 بمقتضى والفرض انه قديم هذا ايضا خلف فان قلت لعله جائز الوجود من  
 حيث ذاته وقديم لعدم علته لو طبيعته فلم يلزم من جواز حدوثة قلنا قد  
 سبق البرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما البتة في شيء من الكائنات ولهذا  
 اعرضنا في الاصل عن هذا السؤال وجوابه وايضاً فتقدير عدم القديم مع وجود  
 علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي السبب مع وجود السبب فان قدر  
 ان سببه اتنى ايضاً قلنا الكلام الى نفيه وتسلل وان قدر ان الثاني مع وجود  
 الطبيعة طارئان ضده كان محالاً لان الضدان طراً قبل عدم القديم لزم اجتماع  
 الضدين وان طراً بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب وايضاً ففيه ترجيح  
 المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده لتعدد وجود هذا الضد اول من منع  
 الضد الطارئ لوجود القديم نخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهي قولنا العالم  
 كله صفاته حادثة واما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو  
 حادث فهو ما اشترنا اليه في الاصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته وهذه  
 الاستحالة معلومة في اكون العالم بالضرورة لانه لا يمكن ان يقرر في العقل جرم  
 ليس يتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا متفرق وهي نكبي في الاستدلال بها على

حدوث فنقول العالم ملازم ضرورة للاكوان الحادثة وكل ملازم للاكوان  
 الحادثة فهو حادث فالعالم حادث وان شئت فاستدل باستحالة عروة الاجرام عن  
 الاكوان على استحالة عروها عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول  
 الموصوف بجميع صفاته تسمي لقائه لا يختلف فيها ولا يطرأ على القات لئلا يلزم  
 التسلسل في احتياج القبول الي قبول وعلم جراً فلو جاز العروة عن بعضها لجاز  
 العروة عن جميعها لكن العروة عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة  
 عروة الاجرام عن الاكوان وعن الحوادث فيلزم ان لا يجوز عروة الاجرام عن  
 غيرها واذا عرفت استحالة عروة الاجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة اذ لو  
 كانت الاجرام موجودة في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا فيها لا  
 يزال للزوم عروة الاجرام عن جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالة  
 هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشترنا اليه في الاصل واعلم اننا اطلقنا فيه لفظ  
 العالم وارادنا به امسه وهو الاجرام بدليل جملة موصوفاً بصفات وقوله لاستحالة  
 عروها عنها التفسير في عروها يعود على الموصوف وفي عنها يعود الى الصفات  
 وننبه على اعتراض على الصغرى باننا لا نسلم ان لقوات العالم صفات زائدة على  
 وجودها حتي يستدل بحدوثها على حدوث موصوفاً سلتنا وجودها لكن لا نسلم  
 انها حادثة قولكم انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع لاننا نقول لا  
 عدم لها اصلاً بل هي داغمة الوجود اما في موصوفاً لكن ثارة تكمن فيه بظهور  
 حكم ضدتها وثارة تظهر بانقائه واما مع الانفصال من محل الى محل او من قيام  
 بنفسها الى قيام بمحل او بالعكس والجواب عن الاول ان كل عاقل يحس ان في  
 ذاته معاني زائدة عليها كالتلم واضداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض  
 اذ كيا المتأخرين في جواب من منع وجود الاعراض تراكم لنا وقولكم لا نسلم

وجود الاعراض اما ان تقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود او معدوم فان قلتم  
لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين  
أحدهما انكم في عداد من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي يقول كلاماً  
ثم يردفه على القور بقوله ما قلت شيئاً ومن لا عقل له لا يحتاج الى جوابه وثانيهما  
اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلمتم أن  
نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زائد على الذات وهو الذي  
نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة  
بين الوجود والعدم فسلم ان الاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من زيادتها  
وجودها لاحتمال ان تكون واسطة بين الوجود والعدم قلنا المحققون ان الحال  
محال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام  
تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على  
حدوث العالم على اكل وجه يجرى ثبوت هذه الصفات وان لم ينته الى درجة  
الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئاً في دليل الحدوث  
ايضاً وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة وقد اطال  
المشككون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه اصلاً والجواب  
عن الثاني وهو ادعاء الكون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في محل  
الواحد لان الجهر اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتمع الضدان  
فيه ضرورة وايضاً فالكون والظهور اللذان قلنا بالعرض ويتماقبان عليه ان كان  
ينعدم احدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا اصلهم في كون الاعراض ولزمهم  
ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا بكونها او ظهورها ايضاً لزم  
التسلسل والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع

وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بجل وبالمكس ان كلا من الامر ين يؤدي  
الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز  
فلو قامت هي بنفسها لو انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضا لو انتقلت لزم  
قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضا فيقوم به انتقال وذلك يؤدي الى  
التسلسل وقيام المعنى بالمعنى

(ص) وتقديرها حوادث لا أول لها يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل  
ما وجد منها الآن لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه فقراغ ما لا نهاية له  
من عدد الحوادث محال فما توقف الآت عليه من وجود الحوادث يجب ان  
يكون محالا فيلزم ان تكون عدما مع تحقق وجودها

(ش) اعلم ان الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى  
اليهود والنصارى وحتى للجوس ولم يخالف في ذلك الا شريعة من الفلاسفة  
وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب  
والاشغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول والمأصل منه ان قدمائهم اثبتوا  
قدماء خمسة واجب الوجود وسموه نقلا ثم قسا وهيولا ونهرا وخلاء وصار  
جماعة من متأخريهم الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها  
حادثه باشخاصها قديمة بانواعها فلا حركة الا وقبلها حركة لا الى اول واما العالم  
السفلى وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولا  
قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثه باشخاصها قديمة بانواعها فلا ولد  
الا وقبله ولد ولا يفسد الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا  
من بزر وتوقف جاليثوس بـ قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم ركيكة جدا  
لا يرضى بمقاتلتهم مؤمن بل ولا مطلقا قائل الا من سلب عقله وإيمانه فانه



لاحول ولا قوة الا بالله فانما عرفت هذا بقولنا وتقديرها حوادث لامبدا لما اي  
 تقدير صفات العالم اعترض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدللنا به  
 على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض  
 انهم قالوا لا تسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لانه لا يبري عنها  
 مسلم وقولكم قبكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي  
 لازمت الاجرام لها مبدأ يفتتح به عددها ونحن نقول لا مفتتح لتلك الحوادث  
 بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى اول قلم يلزم من قدم الاجرام على  
 هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه  
 الاجرام قديم والجواب من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها  
 ان يكون دخل في الوجود وفرغ من حركات الافلاك واشخاص الحيوان ونحوها  
 على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية  
 جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا  
 ووجود سائر الحوادث الان محالا لتوقفه على الحال وهو فراغ ما لا نهاية له  
 والى هذا الجواب اشرا في العقيدة بقولنا يؤدي الى الخ ومن سبب قولنا من  
 وجود الحوادث لبيان ما الموصولة قبلها والتصبر في عليه يعود على فراغ ما لا  
 نهاية له اي فما توقف على فراغ ما لا نهاية له التي انتفعت استحالته يجب ان  
 يكون محالا لان ما توقف على الحال محال ضرورة ان المتوقف لا يوجد بدون  
 المتوقف عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الان واسم يكون في قوله  
 ويلزم ان يكون عدما يسود على الحوادث الموجودة الان وقد اوردت المحدث على  
 ما منعه من حوادث لا اول لها سواء الا فقالوا ما الزمنونا من استغالة وجود  
 حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث نعيمها



ومتجددات افراحها وسرورها لا نهاية له وجوابه أن يقال لحم ليستم لفظ مشترك  
 وهو لفظ حوادث لا نهاية لها فانها تطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب  
 المبدأ أي حوادث لا أول لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر أي حوادث لا  
 آخر لها والذي قلتم به ورد ذلك الاول وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجمع بين  
 الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغير ذلك والعدم فيه دليل الجواز وأما ما قلناه  
 في نعيم الجنة من المراتب فهو من القسم الثاني أي المراتب التي فيها لا آخر  
 لها بمعنى انها لا تنقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجدنا منها فيها  
 مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ  
 وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة كما لزم فيها ادعيتهم وليس  
 من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ومن حقيقته أن يكون له أول فقد ظهر  
 انضاء ادلة الاستحالة فيها ادعياء من ثبوت حوادث لا آخر لها وأما دليل جوازه  
 فما تقرر وسبأ في برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وارادته بكل  
 ممكن وكذا سائر صفاته فيها يتعلق به فلو وجب ان يكون للحوادث آخر للزم عجز  
 القدرة والارادة عن امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة وأما حوادث لا أول لها  
 فهي من الحال الذي ليس متعلقا للقدرة والارادة وقد ضرب امتثالا ادعوه من  
 حوادث لا أول لها ولما ادعيته من حوادث لا آخر لها مثالين يستبين بهما أمر  
 الاستحالة فيما ادعوه وامر الجواز فيما ادعيته فثبت الاول يلتزم قال لا اعطى  
 فلانا في اليوم الفلاني درهما حتى اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله حتى  
 اعطيه درهما قبله وهكذا لا الى الاول فمن المعلوم ضرورة أن اعطاء الدرهم  
 الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال وهو فراغ ما لا نهاية له  
 بالاعطاء شيئا بعد شيء ولا ريب ان ما ادعوه من حوادث لا أول لها مطابق

لهذا المثال قات اعطاء القاعل للفلك مثلاً الحركة في زماناً هذا وفي غيره من  
الازمان الماضية متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئاً بعد شيء - مما لا نهاية  
له فالحركة للفلك في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمن المخصوص  
والحركات التي لا تنهاى قبلها نظير الدرهم التي لا تنهاى قبل ذلك الدرهم فيكون  
وجود الحركة للفلك في هذا الزمان مثلاً مستحيله كما استحال وجود الدرهم الموعود  
به في الزمان المعين للشخص وكذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود  
سائر الحيوانات والزرع مستحيلاً لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لانهاية لهم وتوقف  
الزروع على بذور قبلها لانهاية لها ولا خبر في فصيحتهم كالعيان ومثال ما  
ادعيناه نحن في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم لا اعطي فلاناً درهما في زمن الا  
واعطيه درهما بعده وهكذا لا الى آخر فهذا لا ريب لما قل في جوارزه اذ حاصله  
التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يمرض لمثله خلف  
في وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك  
منه أبداً ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولانا جل وعلا فهذا المثال لا تغنى  
مطابقته لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين ولا يلما ندعيه في عذاب جهنم  
للفلاسفة القائلين بقدوم العالم واضرابهم من الطيبين وسائر الكافرين نسأله  
سبحانه ان يجعلنا في الدنيا والاخرة من حزبه الفخمين الذين لا خوف عليهم ولا  
هم يحزنون آمين بارب الملئين

(ص) وايضاً يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يتقارن الوجود الازلي  
عنده

(ش) هذا وجه ثان لا بطلان حوادث لا اول لها وتقريره ان تقول لو كانت  
الحوادث لا اول لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه وبيان الملازمة ان كل

حادث من تلك الحوادث مسبق بعدم لا أول له وتلك العدمات كلها مجمعة في الازل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي ايضاً لانها لا اول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افرادة فليزم أن يكون ذلك الحادث أزلياً لكن عدمه السابق عليه ايضاً أزلي لما سبق ان عدم كل حادث أزلي فقد اُثِم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانها أزليان مما واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة وفيه ايضاً مصاحبة السابق وهو العدم المسبق وهو الوجود الحادث وفيه الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم بمصاحبه شيء من الحوادث بل العدم قبل جميعها اُثِم ان يكون لجمع الحوادث أول وهم يقولون لا أول لما عدا خلف وفتاقت في القول ويلزم وجود سابق ومسبق في الازل وذلك لا يستل

(ص) وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العديدين من وجوب المساواة او تقريبا

(ش) هذا طريق ثالث لا بطلان حوادث لا أول لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق وتقريره ان تقول لو وجدت حوادث لا أول لها فليزم ان يوجد عدنان متغايران وليس احدهما اكثر من الآخر ولا مساوياً له والثالث باطل على الضرورة لما علم من وجوب احدي السبطين بين كل عديدين فيكون مؤثومه وهو وجود حوادث لا أول لها باطلاً وبيان الملازمة اننا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلاً الى الازل مع عددها من الآن مثلاً الى الازل لكان عديدين متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة لتعني الزيادة في احدهما والشيء دون زيادة لا يكون مساوياً لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضاً ان يكون احدهما اكثر من الآخر لعدم تماهي افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعدد قبل

الآخر وحقيقة الاقل ما يصير عند المد فائياً قبل الآخر والاكثر ما يقايله  
ونحن لو فرضنا الآن شخصين احدهما بعد الحوادث من الطوفان الى الازل  
والآخر بعدها من الآن الى الازل لاستعمال على مذهبهم ان ينفي احد العددين  
بالمد قبل الآخر فيمتنع ان يكون احدهما اكثر من الآخر فقد اتضح لك انه  
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يوجد عدنان ليس بينهما مساواة ولا  
مفاضلة فقولني وان يستحيل مغلوط على ان يقارن الذي هو فاعل يلزم والضمير  
المرور في منها يعود على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله على  
نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل شيء على شيء والمراد هنا نظراً احد العددين  
مع الآخر وما الموصولة في قولي ما علم فاعل يستحيل والمطبق من الحوادث  
نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل  
والمطبق عليه ما فرضناه من عدد الحوادث من الآن الى الازل وهو في الحقيقة  
عين المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان الى الآن ولاجل  
قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث لنظيره مع نفسه بعد زيادتها  
سمي برهان القطع والتطبيق

(ص) وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بضرع ما لا نهاية له قبله وهكذا لا  
الى اول في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ فيلزم ان يسبق ازلي  
ازلياً وان اجيب بالنهاية في الاحكام لزم ان ما يتناهي لا يتناهي بزيادة واحد  
(ش) هذا طريق رابع ايضاً لارد على القلاسة وتقريره ان نقول لو وجدت  
حوادث لا اول لها لزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بضرع ما لا نهاية  
له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تنبع صحة المحكوم به والمحكوم به وهو فراغ  
ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم فوجود الحكم بذلك عند كل

الحادث  
فإنه لا  
يوجد  
الاول

حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما تذكره الآن من البرهان على  
 ذلك فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستجيلاً لوجوب استخالة  
 الملزوم عند استخالة لازمه فالحوادث اذن كلها لها اول ولا وجود لجنتها ولا  
 للشيء منها في الازل وهو المطلوب وبيان استخالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم  
 يخل اما ان يكون له اول اولاً والثاني باطل بتقسيمه فالملزوم وهو وجود الحكم  
 باطل ايضاً والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلما يقيين بطلان كل واحد من  
 قسميه فنقول اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان  
 يسبق كل فرد من افراد حوادث الحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان يسبق جنس  
 المحكوم عليه وهو ازلي جنس الحكم وهو ازلي ايضاً وسبق الازلي على الازلي  
 محال على الضرورة واما كون الحكم له اول فباطل ايضاً لانه يلزم عليه ان يوجد  
 عدد متناه في نفسه لكن زدنا عليه واحداً فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا  
 اللازم ظاهر لانه زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه والقرض ان  
 المزيدي عليه متناه ايضاً فيكون مجموعهما متناهياً ضرورة فالحكم بأن المجموع غير  
 متناه واضح البطلان واما بيان لزوم هذا المحال على تقدير انتهاء الحكم فلنفرض  
 مثلاً على اصلهم يتضح فيه ذلك وذلك ان نفرض في حركة الفلقت مثلاً وجود  
 حكم في يومنا هذا بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك حكم آخر  
 في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا ما تواتر الاحكام فان فرض  
 توالياً ابداً بحيث لا اول لها وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها بالانقضاء سابقة  
 ابداً على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الاول من قسمي التالي  
 الذي ينشأ عنه يلزم عليه سبق ازلي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على ازلي  
 وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وان فرض ان الاحكام انقطعت بحيث كان

لما اول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا الآن بيان بطلانه  
فنفرض ان تلك الاحكام نوات على الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلاً  
حكم عندها انه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم  
بحيث لم يحكم عند الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية من الحركات فيلزم  
على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك عدداً متناهياً اذ لو  
كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيها دونه لكن قد حكم  
عليه عند تمام الالف مجموعاً الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم  
النهاية اذ القرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند تمام الالف ولا حكم  
قبله فمحمض ان عدم النهاية المعكوم به على مجموع الحركات التي قبل الالف انما  
جاء من الزيادة فيها الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية  
للحركات في سائر الاحكام يقول ان سببه زيادة هذه الحركة الواحدة فيها لان  
ما قبل هذه الحركة متناه والا لو وجد الحكم عليه بعدم النهاية والنقض وجوب  
انقطاعه وما بعدها متناه ايضاً اذ اعلاء الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذن  
لا سبب لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد زعم  
ان ما يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها من الحركات صار  
لا يتناهي بسبب زيادة حركة واحدة فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها  
وان شئت فانتصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهي وقد صار لا يتناها  
عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم ولا يعني عليك اجراء  
مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا البيان لا يبقى  
عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق ولا حول ولا قوة الا بالله  
العلي العظيم

(ص) فصل ثم تقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاتك ولساتر العالم قديماً اي غير مسبوق بعدم والالاختراع الي محدث وذلك يؤدي الي التسلسل ان كان محدثه ليس اثره اولى الدور ان كان التسلسل والدور محالان لما في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبقاً بها

(ش) اعلم ان القدم يطلق في مقتضى اللفظ بازاء معينين يطلق على ما توالى على وجوده الازمنة وكره عليه الجديان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالمرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستقبل في حقه جل وعلا اذ وجوده تعالى ليس وجوداً زمانياً ولا نسبة لزمان الى وجوده البتة اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثاً ضرورة فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد اي حادث لحادث كمقارنة السفر لطول الشمس مثلاً فنبوته فرع وجود حادثين مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة بتأخر وجودها عن وجود المنسبين ولا متجدد في الازل فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الاعظم معدل الليل والنهار بها تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمس عشرة درجة اي خمسة عشر نسبا من ثلاثمائة وستين نسبا متساوية فسموا الفلك بها اصطلاحاً والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيراً في تعاريف اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان



بهذا المعنى أيضاً في الأزل إذ لا فلك فيه ولا حركة لما عرفت من برهان  
 حدوث كل ما سوى الله جل وعلا ويستحيل أن يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا  
 المعنى لأنه انما يمر على الأفلاك وما أحاطت به مما سخن في جوفها حتى تمر عليه  
 الأزمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة وأشهرها بحسب تحرك  
 الأفلاك فوفقه وتحتة وظهور الشمس وارتقاءها فوق الأفق وغيبتها وانخفاضها تحت  
 الأفق لتنفيد بذوات أعراضها المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت  
 ونحو ذلك وتنفيذ معاشه المقدرة خرباً وصيفاً وربماً وشتاءً بتدبير من ليس  
 كمثل شيء لا إله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى وتعالى عن أن تحيط به  
 الامكنة او تتحدد او تتغير له صفة كيف يتصور أن يكون له مع شيء من العالم  
 اتصال او انفصال فقد اتفق لك أن الزمان على كلا الاعتبارين انما هو من  
 صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث فالتقدم اذاً باعتبارها خاص  
 بالحوادث وقد يطلق التقدم على ما لا أول لوجوده اي وجوده ازلّي لم يسبقه  
 عدم والتقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوبه  
 له جل وعلا انه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما في حق كل  
 موجود لكن كونه حادثاً محال لانه يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت من  
 وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى محدثه فيكون حادثاً  
 كالاول فيفتنر ايضاً الى محدث فان كان محدثه الاول الذي كان اثراً له لزم في  
 الغير ما لزم فيه وتسلل والتسلل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا أول  
 لها والحصوم المتماثلون بذلك سلوا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل  
 فان قيل اذا قلتم بقديم لا أول له ففيه اثبات اوقات متعاقبة لا أول لها لان  
 الموجود لا يعقل الا في وقت وثبوت اوقات لا أول لها ممنوع لما قررتم في



حوادث لا أول لها قد فررت من التسلسل ووقعتم فيه فالجواب منع الملازمة لما  
عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لما قبل وجود العالم بقوله ان  
الموجود لا يعقل الا في وقت باطل والى ابطال التسلسل اشرت بقولي في العقيدة  
لما في الاول اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مر بيان استحالة  
والباء في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا نهاية له في عدده واما ابطال الدور فاليه  
اشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني الدور من كون الشيء الواحد سابقاً على  
نفسه مسبقاً بها اما لزوم سبقته على نفسه فلان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم  
على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضاً اثر لصانعه فيجب ان  
يتقدم ايضاً صانعه عليه لتعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه  
مقدم على صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك  
الشيء ضرورة وكذلك ايضاً يجب ان يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عينت  
بقولي مسبقاً بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتأخر عنه وصانعه اثر له فيتأخر عنه  
والمؤخر عن المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم  
في الدور ان يتقدم حصول الشيء على نفسه بمرتبتين وان يتأخر حصوله عن  
حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتأخر على ما ذكر من ملازمان وتظهر برهان  
قدم الصانع وانشاء الشبهة فيه لم يقل احد من العقلاء بحدوث صانع العالم  
(قوله) في تفسير القديم اي غير مسبق بعدم تليه منه على ان المختار في القدم  
انه صفة سلبية وقد اختاره العقول من المتأخرين وقيل هو صفة نفسية اسي  
ليس بزايد على الذات ومرجعه الى الوجود المستمر ازلاً ورد بانه لو كان نفسياً  
للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في اول ازمته وجوده لا يتصف بالقدم وانما  
يطرأ عليه بعد ذلك اذا توالى على وجوده الازمنة والصفة النفسية لا تكون

طارئة وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية زائدة على الذات كالعالم والقدرة  
 ونحوهما من صفات المعاني ورد بانه يلزم ان يكون هذا التقدم الموجود في حقه  
 تعالى قديماً لاستحالة انصفائه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجود في الازل عارياً  
 عن وصف التقدم ويجب ان يكون بتقدم موجود زائد على ذلك التقدم قائم به  
 والا لزم نقض الدليل ثم ثقل الكلام الى قدم التقدم فليزم فيه مثل ما لزم في  
 الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وهذه الاقوال الثلاثة مقررة  
 ايضاً في صفة البقاء قبل هو تنسي اي عبارة عن الوجود المستتر فيما لا يزال وقيل  
 صفة معنى اي موجود زائد على وجود الذات كالعالم ونحوه وقيل صفة سلب اي  
 عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود وهو التحقيق ايضاً والاعتراض على  
 الاولين هنا كالاعتراض عليهما في صفة التقدم سواء بسواء <sup>في</sup> فائدة <sup>في</sup> حقيقة  
 الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما برتينين او براتب وحقيقة التسلسل  
 هو ترتيب امور غير متناهية ووجه استحالتها قد تقدم

(س) فصل ثم نقول ويجب ان يكون باقياً اي لا يلحق وجوده عدم والا  
 لكانت ذاته قبلها فيحتاج في ترجيح وجوده الى مخصص فيكون حادثاً كيف  
 وقد مرّ بالبرهان آنفاً وجوب قدمه ومن هنا تعلم ان كل ما ثبت قدمه  
 استعمال عدمه

(ث) قد يتناقل ان المختار في البقاء انه عبارة عن سلب العدم اللاحق  
 للوجود والدليل على وجوب هذه الصفة له جلّ وعلا انه لو قدر لحقوق العدم له  
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض انصفائه  
 بهما ولا تصف ذاته بصفة حتى قبلها لكن قبوله جلّ وعلا للعدم محال اذ لو  
 قبله لكان هو والوجود بالنسبة الى ذاته سيات اذ القبول للذات نفسى لا يختلف

فيلزم افتقار وجوده الى موجد يرجعه على العدم الجائز فيكون حادثاً كيف وقد  
 ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان ان وجوب التقدم  
 يستلزم ابداً وجوب البقاء وان تجوز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق  
 فخرج لك بهذا البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه لان  
 التقدم لا يكون ابداً الا واجباً للتقديم وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء  
 مختصر وهو مع اختصاره قطعي لاشبهه في شيء من مقدماته والدليل المشهور  
 بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع انصافه وذلك انهم  
 يقولون لو طرأ العدم على التقدم لوجب ان يكون له مقتض اذ طرأ امر لنفسه  
 بغير مقتض لا سيما ان كان مرجوحاً كهذا حال ضرورة والمقتضي اما بالاختبار  
 او لا والمقتضي المختار لا يقل العدم اذ ليس بشئ وغير المختار اما عدم شرط  
 او طريان ضد باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديماً نقلنا  
 الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثاً لزم وجود التقديم في الازل بدون  
 شرطه وهو محال وباطل ان يكون طريان ضد لانه ان طرأ قبل انعدام التقديم  
 لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم التقديم بغير مقتض لاستحالة  
 تأخر مقتضي عن اثره وايضاً يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا اقل من  
 التساوي اذ دفع مبتداً التقديم السابق وجوده لطريقتين ضد اولى من العكس  
 وايضاً فالضد ان قام بالتقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضائه لعدم  
 الاختصاص واعلم ان بطل هذا البرهان استدلالاً لثمة السنة رضي الله تعالى عنهم  
 على استحالة بقاء الاعراض قالوا بل بنفس وجودها لعدم بقاء لها اصلاً  
 وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والاصوات اولاً كالالوان والاعتقادات  
 قالوا لانها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكرني التقسيم فالزموا مثل ذلك في

الجواهر مع انها تبقى ويصح عدمها فأجابوا بان شرط بقائها امدادها بالاعراض  
 فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب القاضى ان الاعداد  
 يصح أن يكون متعلقا للقدرة وأنزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان  
 معقول العدم لا يختلف ولفرق بان السابق مستمر والمستمر يستغنى عن المرجح  
 واللاحق طارئ ومقتضاه ترجيح طرف الممكن وترجيح طرف الممكن لا يستغنى  
 عن المؤثر فلاجل هذا تردد في بقاء الاعراض وجزم الفخر في المالم بصحة بقائها  
 وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا ان الباقي ياتي بقاء وان الجواهر انما يصح بقاؤها  
 لقيام البقاء بها قالوا لو بقيت الاعراض لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وقد تقدم  
 ان التفتيش في البقاء خلافه .

(ص) ومن هنا ايضا تعلم وجوب نفيه تعالى ان يكون جرما او قائما به  
 او محاذيا له او في جهة له او مرتعا في خياله لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث  
 فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه بل وفي كل وصف  
 من اوصاف الوجود

(ش) يعني انك اذا علمت وجوب وجوده جل وعلا وانه لا يقبل العدم  
 السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب بقائه علمت استحالة هذه الامور  
 كلها في حقه تعالى لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه وهو  
 الجواهر والاعراض فقوله ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه وبقائه وقوله جرما  
 اي مندارا يشغل فراغا فيتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم وذلك  
 لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التحيز صفة نفسية له فان بقي في حيزه  
 فهو ساكن وان انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان وقد سبق  
 برهانه واخصر شي في ذلك ان تقول الحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها

ولزميتها سبق السكون في الحيز المتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقاً بغيره  
والازلي ايضا يلزم بقاؤه واما السكون ايضا فلا يكون ازلياً والا لاستحال صدمه  
فبستحيل ان يتحرك الجرم دائماً والعقل والمشاهدة يكذبانه فتقول على هذا في نظم  
الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل لم يخل اما ان يكون متحركاً  
او ساكناً لكن الثاني باطل بتسميه فالقدم منه وبالجمله فالحركة والسكون  
لا يكونان الا حادثين ضرورة فمالا زهما وهو الجرم يجب حدوثه ويتالى من  
وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثاً وايضاً فلو كان جرمًا لجاز ان يكون اكبر  
نما هو عليه او اصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج الى مخصص يخصه  
بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثاً وهو محال  
وايضاً فلو كان جسماً مركباً من جزأين فاكثرا لزم ان يقوم بكل جزء منه صفة  
العالم والقدرة والحياة وسائر صفات الاله لا استحالة وجود قديم غير اله وثلاثا يلزم  
الافتقار الى المخصص في ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات بها دون بعض  
لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الالهة وسباقي يرهان  
وجوب الوحدة له جل وعلا واما ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا  
ينفي بطلانه وانه يلزم عليه اتصاف ما لا يصح اتصافه واذا عرفت هذا عرفت  
استحالة التفرقة التي اثبتنا النصارى لالههم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانهم  
اعتقدوا ان معبودهم جوهر ابي اصل الاقانيم وذلك ان له عديم ثلاثة اقانيم  
اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة  
واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد  
فجمعوا بين تقيذين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد احوال  
لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا ترجد الا في الازهان وذلك غير معقول

لعاقل والاقنوم كلمة يونانية والمراد بها شيء تلك اللغة اصل الشيء ويعني بها  
 التصاري الاصل الذي كانت منه حقيقة المهم وقد طولبوا في دليل المحصر في  
 الثلاثة فقالوا لان الخلق والابداع لا يتأتى الا بها فقبل لهم والارادة والقدرة  
 لا يتأتى الخلق الا بهما فأجابوا بان الاقنوم خمسة واذا استحال ان يكون تعالى  
 جرماً استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام ( قوله ) او  
 قائماً به يعني بالجرم لانه يوجب ان يكون عرضاً مفتقراً الى محل يقوم به وقد  
 سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها قبولاً وحصولاً والرب جل وعلا يستحيل  
 عليه التغير مطلقاً ويجب له القيام بنفسه اي لا ينتقل الى محل ولا مخصص أما  
 عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم والبقاء لذاته ولصفاته واما عدم افتقاره  
 الى محل فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة  
 والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقراً الى محل لكان صفة معنى من  
 المعاني والصفة لا تصف بشيء مما سبق وايضاً فلو كان مفتقراً الى محل لم يكن  
 بالالوهية ادنى من المل الذي اقترا اليه فلو فرض انها المان لزم تعدد الالهة  
 واذا استحال انتقاره الى محل استحال اتحاده به ومعنى الاتحاد صيرورة الشئين  
 شيئاً واحداً وهو محال مطلقاً في القديم والحادث وبرهانه ان احد الشئين اذا  
 اتحد بالآخر فان بقيا على حالهما قهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان  
 الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الآخر امتنع الاتحاد لان المعدم لا يكون  
 عين الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام  
 صفاته بذات غيره واتحادها به فبطل ما قالت التصاري اهلكهم الله ان اقنوم  
 الكلمة انعم بتاسوت عيسى عليه الصلاة والسلام واختلفوا في معنى الاتحاد ففهم  
 من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامها به كما يقوم العرض بالجرم وهذا يوجب

مفارقة لذات الجوهر الذي هو مبعسوع الاقائيم الثلاثة عندم ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين فيكون الباقي بعض الاله لا الهما وعيسى ايضا قام به بعض الاله فلا يكون الها فقد لزم على مذهبهم عدم الاله وفيه ايضا القول بانتفاء المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بها هو نفسي عندم وايضا فاخصاص الاتحاد بأفهوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص وايضا فالاتحاد ان كان واجبا لزم قدم الناسوت وان كان جائزا افتقر الى مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الوهبة عيسى جائزة وذلك ينفي الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضا الاتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلان وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائص وايضا يطالبون بتفصيل ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يديه من احباء الموت ونحوه رد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احياء النسايمياء ونحوه بل ويلزم ان يجوز ان اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الحنافس والحشرات لان فصارى ما انعدم منها على اصلهم دليل الاتحاد و باجماع ارباب العقول ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اقام من عدم دليل الاتحاد في هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخس مذهبا ينفي الى تجوز ان تكون الحنافس والجمل وغيرها آلهة ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والزوج كاختلاط الحمر والماء ونحوهما من المائعات وجميع ما ورد على الاول يرد على هذا ويزيد بان الاختلاط من احكام الاجسام فكيف ينقل في الكلمة التي هي خاصة لذات الازلية قال المقترح وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبتة كنسبة اضواء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم يعلوا ان اضواء الشمس اجسام



مضبوطة بعضها يصل بها الشرق عليه وبعضها يصل بغيره وأين هذا من الحاسبة  
 المتحدة ومنهم من فسره بالانطباع كالطباع صورة النقش في الشمع وهذا باطل  
 لأن نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه وإنما حصل فيه مثاله فنيين أن المذهب  
 غير معقول وهم الخس الفرق وأردفوا أنهما وإدراك الحقائق على مثلهم غير وفد  
 ة لو أن عيسى صلب قبل لم كيف يصلب الإله فقالوا المصلوب الناسوت  
 قبل لم كيف يفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وقد اتخذوا ثم قد ورد  
 في انجيلهم ما يشير إلى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه وتعالى والتزامه  
 أحكام العيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال أنا ماض إلى أبي  
 وإيكم والمهي والمحكم فإن كانوا يتمسكون بالنظر أبي فقد قال وإيكم فبالله الذي  
 أثبت الآبوة لهم من التربية والالطف يثبت له به وقوله والمهي تصرع باثبات  
 الوهية لغيره وعزى بعض أصحاب المقالات إلى بعض الصوفية القول بالاتحاد  
 ورأوا أخذوا ذلك من شطحات شغل عن بعضهم كقولهم مالي الجية إلا الله وأنا  
 الحق ونحو ذلك وبعض علماء الطريق ينأون ولم وبزههم عن القول بمثل هذه  
 المقالة ويقولون أن السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى  
 فتغيب نفسه عنه فضلا عن غيرها ويعبرون عن هذه الحالة بالقائه في حريمه على  
 لسانه مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة وإذا رجع إلى صحوة وإحساس  
 نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك ويحذر بذلك ومنهم من أخذهم بذلك وحكم  
 بالقتل كمنشئ الجنيد في الحلاج (قوله) أو نعاذبا له أي قريبا منه أما قرب  
 اتصال حتى يكون الجرم مكانا له يتمسك عليه أو قرب اتصال حتى يكون سبي  
 جهة له وكلاهما محال لانهما من خواص الأجرام (قوله) أو في جهة له أي للجرم  
 فليس فوق شيء من العالم ولا تحته ولا أمامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله



لان الجملة تستلزم التميز وكل متميز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم وقد سبق  
 بيانه ولم يقل بالجملة الا طائفتان من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية وعينوا من  
 الجهات جهة فوق ثم اختلفت الكرامية بعد ذلك فذهب منهم من قال انه محاسن  
 للعرش تعالى عن ذلك ومنهم من زعم انه مبين له ثم اختلف هؤلاء فذهب منهم من  
 زعم انه مبين بمسافة متناهية ومنهم من زعم انه مبين بمسافة غير متناهية  
 والحشوية حملت الاستواء في الآية على ظاهره وانتزعت من التأويل وسبأني  
 ان شاء الله تعالى الكلام على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن والحديث سيأتي  
 موضح أبقى به من هذا (قوله) او مركبا في خياله الضمير يعود على الجرم اي ان  
 كان له خيال لانه لا يرتسم في الخيال الا الاجرام واعراضها وبالجملة فقد قامت  
 المراهيب القطعية على وجود الذات العلية موصولة بصفات كاملة لا يخالط  
 بها وعلى قبله جل وعلا بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما ينظر باليال واستحالة  
 انصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والتميز بعد هذا عن الادراك واجب ولا  
 يعرف الله الا الله جل وعلا وانشد ابو الفتح

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسرحت طريقي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعاً صكف حائرم على دقن او قارناً سر نادم

(قوله) لان ذلك كله يوجب تماثلته للحوادث اي مساواته لما في صفاتها  
 النفسية لان كل موجودين اما أن يتساوبا في صفة النفس او لا فان تساوبا  
 فيها متلان وان لم يتساوبا في صفات النفس فلا يتخلو اما ان يجمع اجتماعها او لا  
 فان لم يجمع فمضدان وان صح تغلافاً وكل مثلي قائم يلزم استوائها في كل  
 ما يجب لاحدهما وسبق كل ما يجوز عابه او يستحيل فلهذا الوصف جل وعلا  
 بشي مما سبق للزم مماثلته للاجرام او اعراضها وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب

لما من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه ويقانه وهذا معنى قولي فيجب له  
ما وجب لما وذلك يقدح انخ والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراضي  
ينظم من الشكل الثاني فنقول الله جل وعلا ليس بمحدث وكل متصف بواحد  
من تلك الامور المذكورة فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بنصف بواحد  
من تلك الامور المذكورة هذا ان اتيت بالدليل بعملا لجميعها وان فصلته لكل  
واحد قلت في الاول وهو استحالة ان يكون جرم الله جل وعلا ليس بمحدث وكل  
جرم فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بجرم وليس بمحدث ثم امض على ذلك  
الى آخرها (قوله اهل وكل وصف من اوصاف الوهبة يعني كوجوب الوحدانية  
له ووجوب نفوذ قدرته وارادته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل معلوم  
وعو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث فكذا لا تجب لما مائلها  
(ح) فصل ويجب لهذا الصانع ان يكون قادرا والا لما اوجدك

(ش) تقرير البرهان الذي اشار اليه بالقياس الاقتراضي لانه اسهل وأوفق  
وان كان الموافق للنقطة انما هو الاستثنائي وسنبيته آخر عند شرح لقطة ان  
نقول الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر بلنح الله تعالى قادر  
ودليل الصغرى يستبين بابطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة او تلة موجبة  
وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث العالم وسنفيد قريبا برهان ذلك  
بانتم ما سبق عند كلامنا على كونه تعالى مر بذا واما الكبرى فواضح لان الموجد  
بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وهذا  
يعينه معنى القادر وانما فيدنا الالهياد بالاختيار لانه هو المستزم للقدرة وسائر  
الصفات الالهية اما الالهياد بالذات لايجاد الملة والطبيعة لو صح فلا يتلزم ان  
تكون تلك الملة او الطبيعة فادرة ولا سريضة ولا عالة ولا حبة فالالهياد

بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه اتیان هذه الصفات سهولة  
لا يحتاج معها الى كبير نظر ( قوله والاما اوجدك ) يعني اليجاد الذي سبق  
بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو اليجاد بالاختيار ونظم الدليل على انه ان  
تقول لو لم يكن صانعك قادراً لما اوجدك وبيان الملازمة انه اذا لم يكن قادراً  
كان عاجزاً والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك فان قيل اهل الصانع طبيعة او  
علة فلا يلزم من عجزه عدم قطعه فالجواب انه سبق ان صانع ذاتك وسائر العالم  
لا يكون الا مختاراً ويستحيل ان يكون طبيعة او علة وبطلان الثاني وهو عدم  
ايجادك ظاهر مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود الصانع

( ص ) ورinda والاما اختصاص بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن  
بدلاً عن ثنائها الجائزة فيلزم اما قدمك او استمرار عدمك

( ش ) المرید هو من له صفة يرجع بها وقوع احد طرفي الممكن وان شئت  
فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل على انه تعالى مرید  
لكن على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة ان تقول الله جل وعلا خصص  
الحوادث باحد الطرفين الجائزین بن عليه وكل من كان كذلك فهو مرید فينتج  
الله جل وعلا مرید اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه لما كان وجود الممكنات  
وتدعيمها بالنسبة اليها سواء لا يجب احدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على حد  
السواء ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن فبالضرورة انه تعالى هو الذي خصصه  
باحد الطرفين الجائزین بن عليه وهو الوجود ولم يبق على الطرف الآخر الجائز وهو  
العدم وكذا اوجده على مقدار مخصوص في ذاته تخصصه ايضاً بذلك بدلاً عن  
الطرف الآخر الجائز وهو أن يكون اكبر من ذلك المقدار او اصغر وهكذا  
خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا بدلاً عن

الوجود المتقدم على ذلك او التأخر وكذا ما يتعلق بالازمان وسائر الاعراض  
 خصه بنوع من ذلك بدلا عن تركه الى مقابله. واما بيان الكبرى فلان ترجيح  
 وقوع احد الطرفين المستويين بغير مرجح محال وبستحيل ان يكون المرجح نفس  
 ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا لقائه واجبا لقائه وايضا فلانه ان  
 ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لقائه فيلزم قدمه وان ترجح له  
 من ذاته العدم وجب استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي يستحيل  
 عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله  
 والسبب يقتضي ان لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا من  
 مقابله الا الارادة وهي قصد القابل الى فعل تلك الجائزات وان شئت قلت اختياره  
 له فان قلت لعل المرجح لوقوع احد الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة  
 نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فاما تعلقها بايجاد هذا الممكن على  
 الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والتأخر  
 والازمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء فلا بد اذن من ترجيح القابل هذا  
 الزمان للفعل وحينئذ يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد ان يرجح الوجود بدلا  
 عن العدم ثم يتعلق به القدرة ونفس على ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة  
 عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم بوقوع  
 ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على  
 خلاف علم الله مستحيل قلنا التخصيص الممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة  
 تأثيريه بايقاع بعض الجائزات عليه فلا يتعلق بها الا الصفة المؤثرة والعلم  
 ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل فلم يبق الا القدرة  
 والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك

الارادة وهو المطلوب فان قلت لقائل ان يقول المرجع لوقوع احد الجائزين  
 اثباته على الصلحة المطلوبة لفاعله تعالى قلنا هذه مقالة اعتزالية أعني مراعاة  
 الصلحة وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح في سقته تعالى واذا  
 بطل مراعاة الصلحة حتما لم تصلح لترجيح الفعل بها فان قلت ما ذكرتموه من ان  
 تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الارادة  
 ينتقض عليكم بالمختار من افاته بوقوع الفعل في زمن مخصوص على صفة مخصوصة  
 وهو ذاهل عنها لا شعوره بها فضلا ان يقصد اليها ويريدها والجواب ان  
 كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار من لا يوجد فعلا اصلا لا في حق  
 نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد للذات المادثة وجميع افعالها عموداً هو الله  
 جل وعلا وسيأتي برهان ذلك في فصل خالق الاعمال فالقول انما يستدل  
 باختصاصه بما اختص به من الجائزات على ان فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا  
 يريد لا على ان فاعله الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل منا  
 يريد لانا لا توجد شيئا من افعالنا بل الله جل وعلا يوجدنا فينا الا انه تارة  
 يوجدنا سبحانه ويوجد معها صفة تسمى قدرة يحس بها يسر ذلك القول لنا ولا  
 تأثير لهذه القدرة في الفعل اصلا بل هي مثله فعل الله جل وعلا خالق مقارنا له  
 وفي هذه الحالة التي يخلق الله جل وعلا مع الفعل قدرة مقارنة يسمى العبد بـ  
 الاصطلاح مختارا ومكتسباً وقاعلاً والا يسمى مضطراً ومجبوراً ثم قد يخلق الله  
 سبحانه مع هذين التعليين وهما القدرة والمقدور عالماً للعبد وارادة لما خلق فيه  
 وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تعالى مع افراده القول بالخلق دون القدرة قد يخلق  
 للعبد شعوراً بذلك وقد لا وبالجملة فالقدوات كالظروف للانفعال المطلوبة فيها  
 يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف شاء والظرف والمظروف فعل الله تعالى

لا تأثير لبعض في بعض فبارك من لا شريك له ، ملكه ولا مدبر معه سواء  
ولا يسأل عما يفعل جل وعلا ( قوله ) والا لما اختصت الى آخره نظم الدليل  
على لفظه من الاستثناء وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذاتك مریدا لما  
اختصت بوجود الى آخره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق انه لا سبب  
لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله فاذا قدر ان الفاعل غير  
مرید لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا عن مقابلته ضرورة عدم الاختصاص  
عند عدم النقص واما بطلان اللازم فيوجهين احدهما . شهادة الاختصاص  
في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة من لزوم اتصاف ذات الممكن  
باحد امرين وجود القدم او استمرار العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما  
مضى من برهان حدوث الممكنات كلها واما الثاني فشهادة الوجود فيها وبيان  
لزوم احد الامرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ان عدم  
الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب  
استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمان المميز يوجب القدم او استمرار العدم  
لان الزمان لما كان لا يتصف به الا المتجدد فلا يفتني عنه الا القديم او المستمر  
العدم اذ لا يتجدد لما فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم  
الاختصاص بتلك الامور المذكورة يتعين فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا  
الزمان ويلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفصل في العقيدة لانه قصد  
ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل لا ما لا يلزم في عدم كل واحد وبصح  
عطف قوله فيلزم اما قدمك انما بالواو بدل الفاء وهو احسن وأقيد ويكون دليلا  
آخر مستقلا بنفسه معطوفا على الاول ونظمه على هذا ان يقال لو لم يكن فاعلك  
مریدا لزم اما قدمك او استمرار عدمك وبيان الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن

مريدا فان كان وجود الممكن لازماً لوجوده او لوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزم قدم ذاته وقدم سائر الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم وقد مروجوب التقدم لقاعلك وصفاته فما لزما يجب ان يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازماً لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاته وعدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيع زمن او مقدار او صفة بلا مرجح

(ص) ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او علة موجبة فان اُجيب عن التأخير في الطبيعة بالمانع او فوات الشرط لزم عدم التقديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع او ذلك الشرط

(ش) الاشارة هنا راجعة الى لزوم قدمك او استمرار عدمك اي هذا اللازم يستدل ايضاً على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة وقد عرفت فيما مضى ان من بتأني منه الفعل والتترك يسمى مختاراً ومن لا بتأني منه التترك فان لم يمكن ان يمنع مانع من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة ويان لزوم احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة والعلة لا يتخلوا اما ان تكون قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما هو باللزوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا حادثتين افتقرنا الى علة او طبيعة وذا راو تسلسل وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون قاعلك قديماً والدور والتسلسل محالان على ما مضى فكون العلة والطبيعة حادثتين محال فوجود ذاتك وسائر العالم الموقوف عليهما محال والحال مستمر العدم فقد لزم استمرار العدم لذاتك وسائر العالم والعيان يكذب ذلك والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة او الطبيعة



قديمتين أو استمرار عدمه ان فرضنا حادثتين وكلتا اللامتين باطل فللزوم وهو  
 كون صانع العالم طبيعة أو علة باطل فثبت أن يكون فاعلاً بالاختيار وهو  
 المطلوب وربك بذلق ما يشاء أو يختار أو يلزم أيضاً على تقدير العلة أو الطبيعة  
 قديمتين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة  
 واحدة والممكنات لا نهاية لما قبلهم وجود جميعها دفعة وهذا الحال في الحقيقة  
 لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضاً في فرض حدوثها  
 (قوله) فإن أجيب عن التأخير في الطبيعة الخ هذا اعتراض من الطبيعيين  
 على الدليل السابق وهو لزوم قدم العالم أو استمرار عدمه وتقريره ان قالوا تختار ان  
 الصانع للحوادث طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك الحوادث غير مسلم لان  
 عدم المعارضة لنا يلزم في العلة مع معلولها لان تلازمها لا يتوقف على شيء اما  
 ملازمة الطبيعة لمطبوعها فتوقف على عدم الموانع ووجود الشروط كلها كما تقول  
 مثلاً تأثير النار بطبوعها على مذهب الفلاسفة ابعدهم الله سبب احتراق الشيء  
 يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلاً لذلك المشرق وانفعا مانع وهو بالي ذلك  
 الممسوس مثلاً اما اذا وجد ما فيها او انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها  
 الذي هو الاحتراق قالوا فاداً تقرر ذلك فنقول صانع هذه الحوادث طبيعة قديمة  
 اكن تاخر مطبوعها ولم يكن قديماً مانع من وجوده ازالا او قوت شرط فلما انتفى  
 المانع ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم  
 الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه اما ثقل الكلام معهم الى هذا  
 المانع من وجود الحوادث او الشرط لما التأخر وجوده فنقول ذلك المانع من  
 تأثير الطبيعة في وجود الحوادث ازالا لا يخلوا ما ان تعدوه قديماً او حادثاً فان  
 كان حادثاً افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون الى تقدير



مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلاً والمانع من تأثير الطبيعة قد  
 اخبرتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثاً وبقدر ابعث في تأخير وجوده  
 عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ثم كذلك هذا المانع الآخر  
 ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا أول لها وقد سبق برهان استحالته وان متعوا  
 التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعرو الطبيعة  
 المؤثرة فيها عن المانع ازلاً وان كان المانع من وجود العالم قديماً لزم أن لا يوجد  
 شيء من العالم حتى بعدم مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه  
 فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن  
 الطبيعة انه حادث فيقتصر الى محدث والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون  
 أيضاً الى تقدير مانع من وجود هذا الشرط ازلاً أو فوات شرط لم يوجد الا فيها  
 لا يزال وتقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط ويلزم ما لزم ازلاً من  
 التسلسل ان قدرت ان موانع الشروط او الموانع حادثة وعدم القديم ان قدر  
 مانع الشرط قديماً والى هذا الاعتراض وجوابه أثرت بقولي فأن اجيب عن  
 التأخر في الطبيعة الخ وأنا خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تأتي تقدير  
 المانع او فوات الشرط في تأثير العلة فاللذيل السابق ناعض فيها ولا يتوهم عليه  
 جواب واذا عرفت هذا عرفت ان تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الاطباء  
 والطبايعيون وانعلاها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساد ولا ان  
 باعتدال الطبايع يكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض كما  
 يزعمون بل لو كان الجسم بسيطاً لم يتركب الا من نوع واحد لقبل من الكون  
 والفساد عند اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختباره جل  
 وعلا خلق شيء عند خلقه شيئاً آخر لا يدل على ان لا احد مخلوقه اثر في

مخلوقه الآخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده وعدمه فيما يتعلق هنا بالتأثير  
سواء ولقد ضل ابن سينا وكذب ونهج منهج الطايعيين مع ادعائه الاسلام  
وتستره بظاهره في الدنيا حيث يقول في رسالته الطيبة

وقول بقراط بها صبيح ماء ونار ورس وريح  
دليله في ذلك ان الجسم اذا توى عاد اليها رغما  
ولو يكون الجسم منها واحدا لم تزل بالآلام حيا فاسدا

تنبه يدل على ان امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الانواع المختلفة  
والاشخاص المتباينة سوى ما قدمناه في ابطال تأثير الطبيعة والعلّة ما أشار اليه  
شرف الدين بن التلمساني في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول الانواع  
المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر  
على ما كان عليه اولا فان لم يبق فما الموجب لانقضاء صورته التي كان عليها  
وتماس الاجسام لا يوجب بقي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتناهي مع تعدد  
المحال فانه ان اتحد محلهما لزم تداخل الاجزء وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز  
وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتهما وجب بقاء الامر فيها على  
ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلاً كسب الحار  
من سورة البارد والبارد من سورة الحار فحصل كيفية ثالثة وهي كونه فاترا قلنا  
تأثير احدي الكيفيتين في الاخرى اما ان يكون في زمن واحد او على التعاقب  
فان كان في زمن واحد لزم ان يجمع وجود كل واحد منهما عدمه ضرورة ان  
المؤثر لا بد وان يكون حاصلاً حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما من  
حيث كونه مؤثراً موجوداً ومن حيث كونه اثرأ معدوماً وان كان على التعاقب  
وجب وجود الاول حال عدمه لتحقيق انعدامه الثاني وهو محال باتفاق انتهى

قلت ولو فرض وجود الاول بعد عدمه واعدم الثاني لم ايضا ان يوجد الثاني  
 بعد عدمه لعدم الاول ويسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة ابداً وما يطل  
 مذهب الفلاسفة الفاتنين بالتعليل النافين عن الصانع الاخبار والارادة ان  
 يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ولم تكن اكثر منه ولا اقل  
 ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة ولم تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال  
 الاعلى منها تتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك يتحرك  
 حركتين احدهما الحركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى حركاتها في  
 البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات كلها اخصت بما بين المشرق  
 والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلاً ولم اخص كل واحد من السبعة  
 السيارة بفلكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اخصت سائر  
 الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولم كان الفلك التاسع اطلس  
 من الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من بعض ولم كان بعضها يلي القطب  
 الشمالي وبعضها يلي القطب الجنوبي وبعضها على سمت الرؤس وبعضها ما مثلاً  
 عنه ولا موجب التفصيل بجميع ما ذكر على اصلكم وهل مذهبكم في اسناد  
 ذلك الى غير الفاعل المختار الذي يخص ما شاء بما شاء الا تلاعب لا يرضى  
 بقوله الا مسلوب العقل والايان ومن لم ينفعه الله بشئ مما تقب في قلبه وصار  
 يهذو بهذيان الجائنين وغير المميز من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي  
 العظيم اللهم علما بفضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا وآخرتنا يا ارحم الراحمين  
 يا ذا الجلال والاكرام **الفائدة** قال ابن تهاق في شرح الارشاد حين تعرض  
 لاصناف الشرك وصف آخر من الشرك وهو اضافة الفعل لعباده سبحانه  
 وتعالى قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل الى الافلاك وانها

تؤثر في العالم السفلي تأثيرات في الاجسام والنباتات والمركبات وان البعض يتولد  
عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوف ومن تابعه من علمتهم وقال  
(( عني القلوب عموما عن كل فائدة بزي لانهم كفروا بالله تقليداً ))

الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض من اوث النار تحرق والطعام يشبع  
والثوب يستر الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة وتلك ضلالة  
تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين قلت بل وكثير من المتفكرين  
المشتغلين بما لا ينفعهم من العلوم وعن مرشدكم عمن قال ولم فيها على اعتقادات  
فن قال بطلها تمثل فلا خلاف في كفره ومن قال بتوهم جعلها الله فيها كان  
مبتدعاً وقد اختلف الناس في كفره قلت وهذا القسم هو اعتقاد اكثر عامة  
المتفكرين في زماننا ومن في معانهم من جهلة المقلدين قال ومن قال ان الاكل دليل  
عقلي على الشبع دون ان يكون معاداً كان جاعلاً بمعنى الدلالة العقلية ومن  
علم ان الله سبحانه وتعالى ربط بعض افعاله ببعض وكما فعل هذا فعل هذا  
باختياره واذا شاء خرق هذه العادة فعل فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه  
الآفة بفضل الله سبحانه وتعالى ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما اتقوله  
المعتزلة ويمتدده اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان البعد يوجد افعاله على  
حسب اختياره بقدرته خلقها الله تعالى له وامره ان يتصرف بها في غير ما نهاه  
عنه وذكر خلاف اهل السنة في تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون انتهى قلت  
فانظر هذا الحطار العظيم في العقائد وكيف عرض بنفسه من اعرض عن النظر  
في علم التوحيد للعذاب المؤبد والحزى السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد  
الهم اصلح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الذين انعمت عليهم  
خير المنصوب عليهم ولا الضالين يا ارحم الراحمين

(ص) ثم يجب أيضا لصانعك ان يكون عالماً والا لم تكن على ما أنت عليه  
 من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنزلة الخاصة به وامدادها بها  
 يحفظها عليه ونحو ذلك من العاقل التي تعجز عقول البشر عن الاحاطة بأسرارها  
 (ش) نظم الدليل على لقظه ان يقال لو لم يكن صانعك عالماً لم تكن متصفاً  
 بما أنت عليه من غاية الاحكام ودقائق العاقل التي يعجز عن حصرها وبيان  
 الملازمة انه معلوم بالبدية انه لا يحكم الفعل ويزده في غاية الكمال وما لا يحاط  
 به من انواع العاقل الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثائية فمعلومة  
 بضرورة المشاهدة ولا يخفى ان عجائب مصنوعات سبحانه مما لا يحيط بها وصف  
 واصف ومن جوار صدود تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر  
 من الجاهل على سبيل الاتفاق كان مما لا يلقى جاحدا للضرورة وسقطت مكالمة  
 لمخروجه عن حيز العقلاء وقول من قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على  
 سبيل الاتفاق ولا يدل فكذلك يجب ان لا يدل اذا وقع مرات هو نظير قول  
 القائل اذا لم يقد خير الواحد العلم فلا يقد خير الجماعة واذا لم يرو قبل الماء فلا  
 يروي كثره واذا لم تنتج المقدمة الواحدة لم تنتج القدمتان والتسوية في ذلك  
 خلاف الحس والمادة والعقل فان قيل ينتقض هذا الدليل بما اتخذ الخلق بغير  
 آلة من السيوف الحكمة المدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون  
 واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين المصلحتين وهما قربه من شكل  
 الدائرة القريب من شكل القلعة والامن معه من فرج تبقى بين الاشكال ضائفة  
 لغير فائدة ومعركة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصاً بهذا الشكل المدس  
 مما لا يستخرجه الا اذكباء المهندسين بعد سير وبحث عظيم ومعلوم ان القلعة  
 من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان

المراد من قوله  
 العاقل

المراد من قوله  
 العاقل

المراد من قوله  
 العاقل

المراد من قوله  
 العاقل

المراد من قوله  
 العاقل

يستدل بأحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه فالجواب انك  
قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا متفرد بخلق كل شيء ولا تأثير  
لغيره في شيء ايا كان وان الافعال التي تنصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة  
الى الله جل وعلا خلقاً واختراعاً وان كان بعضها ينسب الى بعض من يتصف  
بها كسباً من غير تأثير اصلاً وسيأتي في فصل خلق الافعال تفسير معنى  
الكسب فليس في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلا موصوفاً بصفاته العلية  
وكل ما سواه من الكائنات فهي افعاله فالشكل المقدس التي اتخذتها النحلة اذن  
ليس لها فيه تأثير اصلاً بل ولا كسب من غير تأثير لما يأتي في فصل ابطال  
التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير عملها وانما وقوع ذلك الشكل بمجرد  
خلق الله جل وعلا واختراعه وانهم العمل لا تخاذه مسكناً كما انهم سائر  
الحيوانات لمصالحها الذي خالق كل شيء ثم هدى فهو من جملة ما يدل على عظيم  
علمه تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة به حيث يدب خرقته في  
حقها العادة والمهمت علم ذلك وخلق لما كما خلق للنحلة علم بسلطان عليه السلام  
ومجنوده حتى قالت يا ايها التمل ادخلوا مساكنكم ثم نعلم دقائق العلوم وخلقها  
لمن ليس أهلاً لمطلق فكيف من دقائقه من ادل دليل على شرف علمه جل وعلا  
وباهر قدرته وقوة ارادته واقبياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى وقد ضعف امام  
المؤمنين في البرهان دلالة الاحكام على العلم وقال لا معنى للاحكام سوى ان  
الاكوان خصت الجواهر باحياء حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص  
للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بمد كونه حائفاً مختاراً  
والاختيار دليل كونه عالماً واعترض عليه شرف الدين بن التلمساني بان الاحكام  
لا نسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الى اختصاص

بأكران وكيفات خاصة وضرب من الصفات والاعراض على مقدار وكل شيء  
 عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وان كان  
 متبعاً لا يمنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام أوضح لانه يدل على  
 العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت تخرج من هذا انه يصح  
 الاستدلال على كونه جلي وعلا علماً بوجهين الاحكام والاختيار وان الاول  
 اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التماسي في شرح  
 الماالم انه قد تقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار  
 والفاعل بالاختيار لا بد وان يكون قاصداً الى ما يفعله والقصد الى الشيء مع  
 الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان  
 يتصور من الحادث مع القصد والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على  
 ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه  
 فتعين ان يكون علماً ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود  
 الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه  
 امكن في العقل وقوعها على خلافه او مثله ولا يتخصص الا بالقصد اليه وجب  
 ان يكون علماً بها من كل وجه وذلك ادل دليل على انه علم بالجزئيات لا كما  
 يقول الفلاسفة ان علمه لا يكون الا كائياً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً  
 ( قوله ) وامتداده بما يحفظها عليه الضمير في امتداده يعود على الجزء والمنصوب في  
 يحفظها يعود على المنفعة ويان ما ذكر على سبيل الاشارة ان نقول جسد الانسان  
 مركب من اصول اربعة الارض والماء والهواء والنار ثم تفصلت هذه الاربعة  
 الى العظم والاشع والمصعب والعروق والدم والحم والجلد والظفر والشعر ووضع كل  
 واحد منها لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة فالعظام منها هي عمود



الجسد فظم بعضها الى بعض بفاسل وانتقل من العضلات والعصب وربطت بها  
 ولم يجعل عظماً واحداً لانه لو كان يكون مثل الحجر ومثل الحشيشة لا يتحرك ولا  
 يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لحالقه الواحد الاحد التقيوم وجعل العصب  
 على مقدار مخصوص فلو كان اقوى مما هو لم تنجح عادة حركة الجسم ولا تصرفه  
 في مناصه ثم خلق تعالى المخ في العظام في غاية الرطوبة ليرطب به العظام  
 وشدها ولتقوي العظام برطوبته ولولا ذلك لصفقت قوتها وانخرم نظام الجسد  
 لضعفها بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعياه على العظام وسد به خلل الجسد  
 كله فصار مستوياً لحة واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت ثم خلق  
 العروق في جميع الجسد جداول لجر يان الغذاء فيها الى اركان الجسد لكل موضع  
 من الجسد عدد معلوم من العروق صفاراً وكباراً لياخذ الصغير من الغذاء  
 حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما هي عليه او انقص او على غير ما هي  
 عليه من الترتيب لما صح من الجسد بحسب العادة شئ ثم اجري الدم في العروق  
 سبباً خائراً ولو كان يابساً او اكثف مما هو عليه لم يمر به العروق ولو كان  
 اظلف مما هو عليه لم تنفذ به الاعضاء ثم كسا اللحم بالجلد ليسنره كله كالوعاء له  
 ولو لا ذلك لكان قسراً أحمراً وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد  
 وزينة في بعض المواضع وبالم يكن فيه شعر يجعل له اللباس عوضاً منه وجعل  
 أصوله مفروزة في اللحم ليم الاتضاع يقائه وليس أصوله ولم يجعلها بآسة مثل  
 رؤس الابر ولو كان كذلك لم يمتنع عيش وجعل الحواجب والاشفاق وقاية للعين  
 ولولا ذلك لا هلكها الغبار والسقط وجعلها على وجه تشكك بسهولة من رفعها على  
 الناظر عند قصد النظر ومن ارضائها على جميع العين عند ارادة امساكه النظر الى  
 ما تؤذى رؤيته ربنا أودينا ولم يجعل شعراً طيقاً واحداً لينظر من خلاها ثم



خالق شفتين يملكان على الفم بصونان الخلق والقمة من الرياح والعباء وينفخان  
 بسهولة عند الحاجة الى الاختناح ولما فيها أيضاً من كمال الرتبة وغيرها تم خلق  
 بعدها الانسان ليتمكن بها من قطع ما كوله ولحمه وجعل اللسان آلة يجمع به  
 ما تفرق من الماء كقول سيف ارجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع يلمس الارحاء  
 وخالق فيه معنى التدفق لكل ما كوله ومشروب ولم يخلق جل وعلا له الانسان  
 في أول الخلقة للابصار بامه في حال رضاعه بالعض ولانه لا يحتاج لما حيث  
 لضعفه عما كشف من الاغذية التي تنقر الى الانسان فلما زرع وصلى للعداء  
 خلق له الانسان وجعلها نوعين بعضها معدودة الاطراف وهي التي للقطع يقطع بها  
 الماء كقول وبعضها منبسطة وهي التي للطمع فيجاءه ما أكثر عجائب صنعه  
 وأوسع الآيات لدالة عليه ولكننا لا نبصر شيئاً الا بتوفيق الله تعالى ثم لما كان  
 الماء كقول شديداً كثيفاً ولم يكن يجري في الفم الى الخلق وهو كذلك على يسه  
 أنبع الله تعالى في الفم عينا تابعة على الدوام احلى من كل سائر وأحذب من كل  
 حذب فيحرك اللسان الغذاء ويمزجه بذلك الماء فيعود زلقاً فيجدر في الخلق بلا  
 مؤنة ولهذا اذا اعدم الله تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يضر على الخلق  
 شيء وان مضى فمشفقة عظيمة ومن عجائب هذه العين انها مع عدم انقطاعها لم  
 يكن ماؤها يلا الفم في كل وقت حتى يتكاف الانسان مؤنة عظيمة في طرح  
 ذلك عنه بل جرت على وجه أملت فيه ان تمدد من وجهه منفعلاً فيبارك الله  
 احسن الخالقين ثم خلق الظفار البدين والرجلين لتشد بها اطرافها لكثرة  
 حركتها والتصرف بها في الامور وليتمكن بها ويستفاد بها في موضع الحاجة وانظر  
 الى خالق الاصابع وجعلها متفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها  
 بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها من المصالح لبعض

الناس في بعض الارقات وكان جزهما مما يحتاج اليه في بعض الاوقات لم يجعل  
كسائر الاعضاء في تالم الانسان بقطعها فانظر الى دقائق هذا الصنع الجليل  
وحسن معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور الا من عصيه الله تعالى بالاطف  
الجليل ثم هكذا كل عظم وعرق وقيل او كثير من الجسد على هذه الحكمة  
واكثر وقد اشرنا الى نزر يسير من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده  
ثم اذا تتبع عجائب الملك في الارضين وسائر حيواناتها واشجارها ونباتها ثم  
عجائب الملك في السموات وملائكتها وعرشها وكرسيها ثم عجائب الجنة وسكانها  
ثم احوال النيران وعظيم زياتها واختلاف انواع المذاب لاهلها اطلمت على  
ما تقهر فيه العقول وتدهش لسماعه الالاب الخالق السموات والارض اكبر من  
خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكل ما اطالع عليه جميع البشر من  
ذلك شيء يسير جدا لا بال له شيء جنب ما غاب عنهم من ملك الله تعالى  
(ص) وحباً والا لم يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوباً

(ش) يعني ويجب ايضاً لصانعك ان يكون حياً والا لزم ما ذكره بيان الملازمة  
ان تلك الاوصاف السابقة وهي كونه قادراً وما بعده مشروطة عفاً بكون  
المتصف بها حياً فلو قدر عدمه لوجب عدمه لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء  
شرطه لكن انتفاء تلك الاوصاف المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم فنفى  
شرطها وهو كونه تعالى حياً محال

(ص) وسميماً بصيراً متكاملاً والا لا تصف لكونه حياً باضدادها واتحادها  
آفات ونقص وهي عليه تعالى محال لاحتياجه حيثئذ الى من يكمله وكيف وهو  
الغني باطلاق المفقر اليه كل ما سواه على العموم  
(ش) اي ويجب لصانعك ان يكون سميعاً بصيراً متكاملاً لان كل حي قابل لصفة

فانه لا يخلو عنها الا الى مثلها أو ضدها لما عرفت فيما سبق وسنبيده فيما يأتي  
 من استخالة عروق القابل عن جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل للاتصاف  
 بهذه الصفات أو اضدادها امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها  
 فالصحيح اذن لقبول هذه الصفات اما الحياة او امر بلازم الحياة واياها كان  
 يلزم عليه قبول اتصاف كل حي بها فاذا لم يتصف المي بكونه سمياً بصيراً متكاملاً  
 لزم ان يتصف باضدادها وهي كونه اصم اعمى ابكم لكن هذه الاضداد في حقه  
 تعالى مستحيلة لكونها آفات وتناقض وهو جل وعلا منزّه عن كل نقص قلاً  
 وعقلاً لان الناقص يشتر الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه والمحدث  
 والافتقار الى واجب الوجود الذي باطلاق المفترايه كل ما سواه مستحيلان  
 على الضرورة ويلزم على تقدير تلك التناقض ان يكون الخلق المنصف  
 بالكمالات اضدادها اكل من الخالق وذلك مما لا يقبل

(س) والتعقيب الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمي لان ذاته تعالى لم  
 تعرف حتى يصح في حقه بانه يجب الاتصاف باضدادها عند عدمها

(ش) يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون  
 تلك الاوصاف كمالات فيجب اتصافه بها والا لانصف باضدادها فيكون ناقصاً  
 لانه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقصان ضعيف لانه انما ثبت تلك الاوصاف  
 الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالات في الشاهد ان يكون في الغائب  
 كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وهما محتعان على الله تعالى  
 لانهما من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم ان هذه الاوصاف  
 كمالات في حقه تعالى بهمع اتصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف  
 باضدادها وانما نعرف من صفاته جل وعلا بالعقل مادلت عليه افعاله فان لم

يدل القمل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقت ولا شك ان السمع وازد في  
هذه الصفات الثلاث فنه في اثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً قوله تعالى "انني  
معكم اسمع وارى" وكفوله تعالى "وهو السميع البصير" وكفوله جل وعلا "لم يعلم  
بان الله يرى" وكفوله جل اسمه الذي يراك حيث تقوم واحتجاج ابراهيم عليه  
الصلاة والسلام في نفي الهمية الاسنام في قوله تعالى "لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر"  
ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى "وتلك حجتنا ايتان ابراهيم  
على قومه" وهذا اثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على  
الاتصالات الجسمانية ودل التبرج بهما على انها صفتا كمال وجب اعتقاده  
ما دلت عليه الآية ولا صرح للتأويل لا عقلاً ولا سماً وحمل القنط على  
احتماله البعيد مجاز وشرطه القريبة ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من  
اثبات المشروط بدون شرطه فتعين البقاء مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع  
ما ورد من احكام الآخرة متى كان ظاهره جائزاً وجب اعتقاده الا ان يدل  
دليل على انتاعه واما دليل كونه تعالى متكبّراً من السمع فقال الامام الغزالي  
الانبياء والرسل على كونه تعالى متكبّراً قال ابن التلساني وقد اجمع المسلمون ايضاً  
على ذلك على الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه  
جلاً وعلاً متكبّراً بطريق السمع ان يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت  
صدقه ولا يثبت صدقه الا بالهجرة والهجرة لا يثبت ما لم يثبت كون الباري  
متكبّراً فان دلالة الهجرة لنزل منزلة قول الله تعالى لمدي الرسالة صدقت وانت  
رسولي فاما لم يثبت الكلام الصدق فنه تعالى لا يكون مصدقاً لرسوله فلو اثبتنا  
الكلام له تعالى بالسمع لمار . قلت قال ابن التلساني انه سؤال قوي وجوابه  
ان من ادعى انه رسول الملك يرى من الملك وسمع وقال آية صدقي ان

يقبر الملك عادته المألوفة ويفعل كذا ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً في  
دعواي فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه فبعلم جميع الحاضرين  
أنه رسول وأنه صادق وإن كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم  
بتصديقه إيجاد الفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال  
على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان المجزئة تنتزل منزلة التصديق بالقول  
مسلم ولكن تنتزل منزلة المواضع على قول يدل على ارادة ذلك كما يدل بعض  
الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى  
الاشعرية هو القول النفسي والتزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها  
والافعال كثيراً ما تدل على الارادة وان لم توضع لذلك نظراً الى العادات  
والمجزة كذلك وقد استج الاستاذ أبو احسان على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك  
ولا يتم الملك الا بأمر ونهي ويجوز تردد الخلاق بين امر مطاع ونهي منيع  
وقال كل صفة جائزة لا بد وان تستند الى صفة أزلية والاستقال ما علم جوازه  
ويستحيل رد الامر والنهي الى الاداة أو العلم وسائر الصفات غير الكلام  
النفسي على ما سئفنه عند اثبات صفة الكلام في فصل صفة المعاني فيجب اثباته  
هه تعالى والطريقة الاولى تؤل الى نفي القائض وقد عرفت ما في الاستناد في  
نفيها الى العقل والاعتراض على الثانية أن يقال لا مانع ان يكون هذا الجواز  
لتردد الخلاق بين أمر مطاع ونهي منيع يستند الى صحة أمر بعضاً الى بعض  
فان قيل يلزم عليه الدور أو التسلسل لانا نقل الكلام الى الأمر منا الذي  
استند اليه الأمور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك الأمر أيضاً مأموراً  
مطيعاً لغيره فان كان التبر مأموراً لزم الدور والا لزم التسلسل . قلنا لا يلزم ذلك  
الا لو كان يجب ان يكون كل شخص آمراً ومأموراً اما مطلق الجواز فيكفي في

صحته ما سبق واحتم الاستاذ ايضا على اثبات الخير لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثاً مطابقاً لما يسمعه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا ذلك واعترضه شرف الدين بن التلساني بان اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا من قضايا جزئية وجدانية قد لا يساعد الحس على تسليمه وأخذ القضايا الكلية عن المحسوسات والوجدانيات لا تتم الا باستقراء عادات واثبات احكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا المعاديات فالوجه الاعتماد على السمع وستتم ان شاء الله تعالى معنى الكلام القديم الموصوف به جل وعلا

(ص) ولا يستغنى بكونه ظاهراً عن كونه مسمياً بصيراً لما تجده من الفرق الضروري بين علنا بالشيء حال غيبته وتاويلين متاق ممتنا وبصرنا به قبل (ش) اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين فذهب الجبالي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السمع البصر شاعداً او عايناً هو الحسي الذي لا افة به وهذا معنى باطل فان الحباية ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة ولسبب الافة لا اختصاص له بغير من سلب عنه ولان الانسان يحس من نفسه كونه مسمياً بصيراً والدم لا يحس ولانه لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر هو الحسي الذي لا افة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الى ان معنى الرؤية تأثر الحدفة بسبب ارتسام صورة البصر فيها ولم يقولوا ان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنقطع وهو الشيء المطلق لما في الخارج الحالي عن المادة والثاني ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنقطع في الرطوبة الجلدية المؤدية الى الحس المشترك الذي هو مركب من فصلين مجزئين على صورة صليب سبكي مقدم الدماغ قالوا وأما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات اذا صادمت المرء الرأكد في الصماخ المجاور للعصبة

المفروشة سبب اقصى الصلاح المدودة عليه. كالجهد على الطبل حصل فيه طنين  
 فشر به القوة المدركة المدونة في تلك العصبه على رأى أو تؤديه الى الحس  
 المشترك على رأى والحس المشترك على هذا الرأى يحوض تصب فيه خمسة  
 أنابيب وهي الحواس الخمس ولذا سمي مشتركاً والنفس هي المدركة بواسطته  
 كلوح نقروه ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر ادراكا لا يتوقفان الا  
 على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقايقا هو  
 بأجراء الله عاده بخلاف ذلك فيه او عنده وجميعهم ان قبول المحل للدراك نفسي  
 له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال وقد  
 اعترض الامام على من قال ان الرؤية بسبب الانطباع باننا نرى نصف كرة  
 العالم وانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الالتزام صحيح على من يقول ان المدرك  
 المثل المنطبع لا مطابقة الخارج لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة  
 للدراك والزم الامام ايضاً عدم رؤية الاطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه  
 الابعاد في نقطة الناظر واعتزله ابن التلمساني بانه ان اراد الانطباع بكيفية  
 العظم فهو في معنى ما قبله وان اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة  
 لا امتداد لها فكيف ينقطع فيها ماله امتداد فيقال انما يتمتع لو كانت كرة حقيقية  
 بحيث لا يقابل البسيط منها النقطة اما اذا كانت فيها انطباع مع استدراكها  
 كالقبضة مثلاً فلا مانع من انطباع المثل الصغير المطابق للكبير بحسب العادة  
 والزم الامام ايضاً على القول بالانطباع في السمع ان لا يعرف جهة الصوت وفيه  
 نظرون لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه ايضاً بحث هذا ما يتعلق بالسمع  
 والبصر على مذهب الفلاسفة ومذهب أبو القاسم الكمي وأبو الحسن البصري الى  
 ردهما الى العلم بالمبصرات والسموعات كالشهود والخير فانها يرجعان الى تعلق



العلم على وجه خاص وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأننا اذا علمنا شيئاً ثم  
 أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بنهية وذلك مما يدل على ان  
 الابصار والسماع مغايران للعلم والى هذه الحجة اشترت في اصل العقيدة بقولي  
 لما نجد من الفرق الضروري الخ الا الى قرنت تأخير العلم بالشيء عن تعلق  
 السمع والبصر به والامام فرض العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين  
 واعترض شرف الدين بن التلساني في هذه الحجة بأن مجرد التفرقة لا ينتج ان  
 تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا انها نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل  
 النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وفلتها فان البصر يتعلق  
 بالحيثات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال العيبة ولذلك يقال ليس  
 الخبر كالعيان او يقال ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العين فعند  
 الرؤية يكون العلم حاصلًا بالقلب والعين وعند التوبة يبقى في القلب بخلاف امثاله  
 ويمد من العين وللشيخ ابي الحسن الاشعري قولان احدهما انها ادراك  
 بخلافان العلم بمجسمهما مع مشاركتها العلم في انهما صفتان كاشفتان يتعلقان  
 بالشيء على ماهو عليه والقول الثاني انها من جنس العلم الا انها لا يتعلقان الا  
 بالموجود المعلوم والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك  
 صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر قال ابن  
 التلساني وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة انه سمع بصير  
 نفسه فهو يردّها الى العلم وصار بعض المعتزلة الى ان الباري جل وعلا عما يقول  
 الظالمون صلوا كبيرا لا يرى كما ان لا يرى وهو قياس مذهبهم في اشتراط  
 اتصال الاشعة وانعائها من بنية مخصوصة والمقابلة او ما في حكمها في الرؤية  
 وسياتي ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية ابطال مذهبهم في ذلك بالشرح قول



(ص) وهذا يثبت كونه مدركاً عند من أثبتته والتعقيب قبله الوقت لما تقدم من أن التعقيب في نفي النقائص الاعتقاد على السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الإدراك وجزم بعضهم بنفيه لما رآه ملازماً للاتصال بالأجسام يعني ويدخل في العلم والحق أنه لا يستلزمه وبالجملة فمجموع ما فيه ثلاثة أقوال وأقر بها الوفاء كما قد ساء.

(ش) الإشارة بهذا راجعة إلى دليل كونه تعالى سمعاً بصيراً وهو كونها كمالين في حق المحي زائدين على العلم للتعرف للضرورة بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت للإدراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا ما في ذلك ويعنون بالإدراك إدراك الملوسات والشمومات والذوقات فقولنا وهذا يثبت كونه مدركاً عند من أثبتته معناه أن دليل الإدراك عند الغائبين به أن قالوا أن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها للتعرف للضرورة بينهما كما سبق قيل في زيادة إدراك السمع والبصر على العلم وإذا كانت زائدة على العلم لا يستغنى به عنها وهي كالات وكل شيء فهو قابل لها فإذا لم ينصف بها انصف بأضدادها وأضدادها نقص لأن فيها فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب أن ينصف بذلك الإدراكات زائدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية والآلام ولهذا اجمعوا أن لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح إطلاقه في حقه تعالى لما يؤذن به من الاتصالات وتعدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وإنما الإدراك المتنازع في إثباته في حقه تعالى أمر وراء الشم والذوق واللمس وليست هذه الثلاثة نفس الإدراكات ولا لازماً عقلياً لما وانتهى في حقنا أسباب عارية بتعلق الله

جل وعلا معها الادراك غالباً ويدل على ان الادراك امر زائد عليها انك  
تقول شملت التفاحة فلم اجد لها ربحاً وكذا لمست وذقت فلم اجد ولو كانت  
الادراك غير زائد عليها لكان هذا اللفظ متناقضاً ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة  
العقبة بين الادراك وبينها وايام ذلك منع ايضاً اثبات هذه الادراكات لمجل  
وعلا ومجل الاحاطة بمتعلقاتها داخلها في علمه تعالى وال هذا القول اشترت  
بقولي وجزم بعضهم بنفيه اي في الادراك المتعلق بالشمومات والمذوقات  
والملموسات يعني ويستغنى عنه بالعلم وقولي لما رآه ملازمياً للاتصال هذه حجة الثاني  
وقوله والحق انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال بالاجسام لما عرفت  
ان الادراك امر وراء الاتصال والاتصال شرط فيه بالنسبة اليها عادة لا عقلاً  
وقولي والتحقيق فيه الوقف اي في الادراك يعني لا تدري امور ثابت له تعالى  
زائد على علمه ام لا فترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله وهذا القول  
مخار المقترح وابن التلساني وحجتهم ما اشترنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندهما في  
هي النقائص الاعتماد على الدليل السمعي وقد ثبت في السمع والبصر والكلام كما  
قد بيناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف عن اثباته ونفيه

(ص) «فصل» ثم قول يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها  
معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادراً بقدرته ومريداً بارادته ثم كذلك الى  
آخرها .

(ش) يعني بالاوصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادراً ثم كذلك  
الى متكلاً وانما لم يعبها ثمانية بزيادة كونه مدركاً لما رأى من التنازع في هذه  
الصفة الثامنة ولما قل ان التحقيق فيها الوقف ولما كونه قديماً وباقياً فقد تقدم ما في  
ملازمتهما الصغنى التقدم والبقاء . واعلم ان هذه الصفات السبع التي فرغ من

برهان ثبوتها تسمى لاجل ملازمتها معاني أخرى هي علل لها صفات معنوية  
 واحوالاً معنوية نسبة الى المعاني التي هي عللها ككونه قادراً على القدرة وكونه  
 عالماً عنه العلم وهكذا الى آخرها وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات  
 المعاني فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تنصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى قائم  
 بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجهة لها حكماً وهو تلك الصفة  
 المعنوية هذا كله على القول بصحة الوسطة بين الوجود والعدم واما على القول  
 بنسبها فليس ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالماً  
 وقادراً الا قيام العلم والقدرة به فلا حال عندهم لا معنوية ولا نفسية وبالجملة  
 فليست كلهم على فريقين فريق ينفي الحال وفريق ينسبها وحقيقة الحال صفة  
 اثبات لا تنصف بالوجود ولا بالعدم فالقائلون بنفي الاحوال كالشيخ ابي الحسن  
 الاشعري وكثير من المعقنين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني  
 والقائلون بثبوت الحال كالفاضي وامام الحرمين يسمون الصفات ثلاثة اقسام  
 نفسية ومعنوية ومعاني ووجه الحصر ان التفتق اما ان يتحقق باعبار نفسه او  
 باعبار غيره الاول الموجود والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي تحقق  
 به ذات موصوفة او معنى يقوم بوصوفه الاول الحال النفسية والثاني الحال  
 المعنوية وقد جمعا بعض المتأخرين سنة اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة  
 أخرى وهي السلية والتملية والجامعة لجميع الاقسام ولم في تعريف هذه الاقسام  
 عبارات اما الصفات السلية فقالوا انها عبارة عن كل ما يتبع ان يوصف به البارئ  
 جل وعلا والتحقيق انها عبارة عن نفي كل ما يتبع الخ وذلك كلب الشريك  
 والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جائزة في حقه تعالى ومنهم  
 من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعقوه تعالى وحمله بعد الجناية فانه عبارة عن اسقاط

المعنوية مع تحقق الجناية واما الصفات النفسية فقبل انها عبارة عن كل حال ثبت  
 للذات غير مطلية وقيل هي كل صفة اثبات للذات من غير معنى زائد على الذات  
 وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انشائها مع بقاء الذات الموصوفة  
 بها وهي في الحقيقة راجعة الى شيء واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود اذ لا  
 ابدية فيه نظرا والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون  
 يرون ان الصفات انفسية لم يعرف منها شيء ولو عرفناها لكنا قد عرفنا الذات ولا  
 يعرف الله الا الله واما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبت للذات معطاة  
 بمعنى قائم بالذات وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قائم بالذات واما  
 صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بمصرف موجبة له حكما وقيل هي  
 للمعاني الموجبة للاحوال فيبين المعاني والمعنوية تلازم عند اهل السنة تلازم العلة  
 ومعلولها واما صفات الافعال فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وارادته  
 جل وعلا واما الصفة الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على  
 معنى يتدرج فيه سائر الاقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا  
 مر بذا حيا الى آخرها ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والارادة والحياة الى  
 آخر الصفات السبع او الثمان ومثال صفات الافعال خلق الله جل وعلا ورزقه  
 واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء الدالة عليها كالحالقي والرازق والمحيي والمميت  
 ومثال الصفات الجامعة عزه الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك  
 ومن المعنيين من يقسم صفات الباري جل وعلا باعتبار آخر غير ما سبق الى  
 قسمين الى اضافات لوجودها في الاعيان كتملك العلم والقدرة والارادة وهي  
 متغيرة متبدلة والى حقيقة كنفس العلم والقدرة والارادة وهذه قديمة لا تتغير  
 ولا تبدل

نحو تنبيهه على استحج القائلون بأثبات الاحوال وانها واسطة حقيقة بين  
 الوجود والعدم بأن الوجود مشترك رائد على الماهية ليس بوجود والاسارى وجوده  
 وجود غيره فيزيد وجوده فنقل الكلام الى هذا الوجود الثاني ثم كذلك ويتسلسل  
 ولا يمدوم والا لا تصف الشيء بنقيضه اذ الممدوم تقيض الوجود فكيف يكون  
 صفة له فاذا عين انه واسطة وهو المطلوب وايضا السواد بشارك البياض في  
 اللونية وبخالفته في السواديه فيتباينان ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك  
 فلما ان يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او بعدمه  
 فيتركب الموجود من الممدوم ورد الاول بان الوجود عين ذات الموجود وتبينه  
 عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني بتجويد القيام وفيه نظر قال بعض الشيوخ  
 ممن نصر القول بثبوت الاحوال ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات  
 الكلية في الادلة وهو ظاهر والمسئلة لما تعلق بمسئلة اصولية وهي كون العموم  
 هل هو من عوارض المعنى ام لا فليك بها واذا عرفت هذا كله فقصدونا من  
 هذا الفصل اقامة البرهان على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على  
 المعتزلة المنكرين لما مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرا مريدا علما  
 حيا الى آخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم  
 لما يقوم بذاته جل وعلا كما في حقا واستندوا من ذلك كونه تعالى متكلما فواتقوا  
 على انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى  
 فهم جعلوه حروفا وامراتا بملتها جل وعلا في فعل من الاجرام ويتكلم بها  
 ولا يقرم به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الا حاديا وقبام الحوادث بذاته محال  
 فمضى كونه متكلما عندهم انه خالق للكلام في غيره وجاءهم هذا الضاد من  
 حصرم الكلام في الحروف والاصوات وسبأ في تحقيق القول معهم في ذلك

ان شاء الله تعالى واستثنى معتزلة البصرة ايضاً كونه مرئياً فقالوا مرئياً ببارادة  
 حادثه لافي محل فالزموا في ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تعدد الاحوال  
 الحادثة على الازل جل وعلى وذلك يفضي الى حدوث من وجب قدمه وقد  
 تقدم بسط ذلك في حدوث العالم والثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال والثالث  
 عود حكمه الى ما لم يقر به مع نفي اختصاصه به وهو محال والزموا ايضاً مخالفة  
 اصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مرئياً لنفسه كما قالوا قادر لنفسه  
 وعالم لنفسه بل بارادة فاجابوا بالفرق فقالوا انه لو كان مرئياً لنفسه كما تقول عالم  
 مثلاً لنفسه لعم برئيه كل ممكن واصاهاً خروج كثير من الممكنات كالمعاصي  
 ونحوها عن كونها مرادة منه تعالى أن يكون في ملكه الا لا يريد وما تخيله في  
 ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة التامق بكل ممكن على ما يأتي بهاته وتمكها بأن  
 النفسي هو الذي يعم لا يختص فسادهم وهم قد تخطوه في القادرية فانهم زعموا  
 انه تعالى قادر بنفسه مع ان اعمال العباد الاختيارية غير مقدورة عندم الله تعالى  
 الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وايضاً يلزمهم في حدوث الارادة به التسلسل  
 من حيث انها حادثة تختص بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره  
 فتفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث اليها ثم تنزل الكلام الى تلك  
 الارادة فيلزم فيها ما لزم في الاولى وهكذا ابداً ولما قال مشايخنا ان كل صفة  
 له تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالتقول بحدوثها يؤدي الى  
 التسلسل وما اجابوا به من الموص الذي لا يتقبله عاقل وهو ان الارادة لا تتراد  
 كما ان الشهوة لا تشتهي ظاهر الفساد لكل ناظر فان الارادة الحادثة وجد فيها  
 دليل الافتقار الى ارادة اخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله  
 والشهوة لا دليل على افتقارها الى شهوة اخرى بل يجوز ان تشتهي وان لا

تشبه وقد وقع في العادة الامر ان فالشهوة مما يجوز ان تعلق بها الشهوة والارادة  
 الحادثة مما يجب ان تعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضاً قيام الحوادث  
 بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلا فقد قالوا بقيام  
 احوالها الحادثة بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال  
 المعنوية الحادثة على الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكمي والتجار واتباعهما  
 الى انكار هذه الصفة اصلاً وتأولوا كونه مریداً لما ورد السمع باطلاقه فقال  
 الكمي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال عبيده  
 انه امر بها وقال التجار معنى كونه مریداً انه غير مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة  
 الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لما اصلاً بغير من انصف بها والدليل على  
 رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مریداً وقد تقدم واما الفلاسفة  
 فانكروا صفات الباري كلها قالوا ولا يتصف الا بسبب كسبيتهم له عاقلاً لانه  
 ومعنى عقلية لذاته عندهم تجرده عن المادة او باضافة كسبيتهم له مبدأً او  
 بقضية مركبة من سلب واضافة كسبيتهم له جواداً ومعناه انه يعطي من غير  
 جمل وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتفسير ما نعوذ بالله من القتن المضلة والاهوال  
 المردية واحياناً الله واماناً على اتباع السنة واتاناً من عصيته وتوفيقه ما يكون  
 لنا في الدنيا والآخرة اعظم جنة آمين يارب العالمين

(ص) اما تتحقق تلازمهما في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات لزم  
 أن تكون الذات قدرة ارادة علماً ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه  
 الصفات لما وكون الشيء الواحد ذاتاً معنى محال لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد  
 وان يستلزم وجود محل وأن لا يستلزم وذلك جمع بين متناقضين وان يكون



الوجودان فأكثر وجوداً واحداً على القول بنفي الاحوال وأصل ذلك المسئلة  
المشورة بسواد حلاوة

أشئ اعلم ان المعقولة لما ساعدت على ان العالم القادر الحي المريد في الشاهد  
عالم يعلم وقادر يقدر ومريد بارادة رحي بحياة الزمهم أهل السنة رضى الله  
تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا والجمع بين الغائب والشاهد يقتدر الى  
جامع والا جبر الى العطل والتشبيه وعزوا بالشاهد الحادث وبالعقاب القديم  
وقيل المراد بالشاهد ما علمه وبالعقاب ما لم تعلمه قالوا والجامع أربعة جمع  
بالحقيقة كقولهم العالم شاهدنا من له العلم أو ذو العلم والبارى عالم فله علم وهذه  
عمدة من بنى الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهدنا دليل في العقل  
على ان لقائه عالماً به والبارى تعالى محكم متقن لا ماله فدل على أن له عالماً والجمع  
بالشرط كقولهم البارى تعالى مريد وكل مريد قاصد لقوله والقصد مشروط  
بالعلم فالبارى تعالى له علم والا ثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو  
عمدة من بنى الاحوال كقولهم العلم والعالية متلازمان والعالية مقترنة على  
العلم وقد ساعدتهم على اثبات العالية غالباً فيلزم من اثبات العالية العلم فان  
التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالية ولا علم لصح ثبوت علم ولا  
عالية ولا يقولون به والى هذا البرهان بهذا الطريق وهو طريق التلازم أشرت  
بقولي أما لتحقيق تلازمهما في الشاهد أي تلازم الاوصاف السبع المنوية  
وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرهما والجور وهو قولي لتحقيق يتعلق  
بالفعل من قولي قبل تلازمها معان وقولهم ان الاحكام انما علات في الشاهد  
لجوازها والجواز متنفذ في احكامه تعالى الزام منهم لمعنى الدليل وهو لا يلزم  
وابطال لمعنى العلة وهو لازم فان الجواز في الشاهد دليل على تطبيق الاحكام

المعنوية بها فيها فلا يلزم من عدمه في حق الغائب عدم المدلول الذي هو التعليل  
 لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني على  
 للصفات المعنوية فيلزم من عدمها عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم  
 قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم غوا في حق الغائب صفات المعاني وانشؤا معلولاتها  
 وهي الصفات المعنوية فقد عكسوا المعقول وأما قولي وأما لانها لو ثبتت بالذات  
 فهو دليل آخر على اثبات الصفات وتقريره أن يقال لو ثبتت تلك الاوصاف  
 السبع بالذات من غير معان تقوم بها يلزم أن تكون الذات قدرة ارادة عالما حيا إلى  
 آخرها وبيان الملازمة انه قد تقرر ان الاشتراك سببه الاخص الذاتي يلزم منه  
 الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا بوجوب الاشتراك في اعم  
 الذاتي وهي الحيوانية وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان المشترك للانسان في  
 الناطقية يكون انسانا وقد ثبت للذات العلية في مسائلنا خاصة العلم من التعلق  
 بالمتعلقات على وجه الاحاطة والكشف وخاصة القدرة من تأتى وجود الممكنات  
 بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة زائدة عليها ان تكون في نفسها عالما قدرة على  
 الضرورة ولا يخفى عليك اجراء الاثرام سببه باقي الصفات السبع وهذا على اصل  
 المعتزلة الزم فان الاشتراك في الاخص يوجب عدم الاشتراك في الاعم اذ هو  
 علة له ونحوه نقول بلازمه لانه علة له وسيأتي الاعتراض عليهم في ذلك  
 وبالجملة فيلزم على كلا القولين ان الذات التي ثبت لها في نفسها خواص تلك  
 المعاني يجب ان تكون نفس تلك المعاني وأما بيان بطلان الثاني وهو لزوم ان  
 تكون الذات عين تلك المعاني فاليه اشرت بقولي لانه يلزم ان يضاد وان  
 لا يضاد الخ بمعنى انه يلزم على كون الذات نفس المعنى لو ازم كلها مستحيلة  
 احدها كون الذات ضدا لشيء غير ضد له وذلك ان الذات اذا كانت

نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم بضاد الجهل وان لا تضاده  
لأنها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى  
ولا تصف به الذات وافهم مثل هذا في القدرة والارادة وباقي الصفات  
الثاني من اللوازم وجود المل وعدم وجوده وذلك ان المعنى لازم لوجود المل  
والذات ملزمة لعدمه فاذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود لازميها  
المذكورين لاستحالة وجود المازوم بدون لازمه الثالث من اللوازم اتحاد  
الوجودين بل الوجودات اي صيورتها وجودا واحدا لان الذات اذا  
كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات اي  
صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بنفسه  
عند ذكرنا استحالة شيء حقه تعالى وذلك لان الشيء لو اتحد بغيره  
اي صار معه شيئا واحدا لم يخل اما ان تنعدم حقيقة كل واحد منهما  
او توجد او تنعدم حقيقة احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة فلا اتحاد  
للقسم اليها يكون باطلا ضرورة اذ انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل  
اما بطلان انعدام الحقيقتين فلائنه يلزم ان يكون الموجود غيرهما واتحادهما  
يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا فلائنه يوجب ان يكون الموجود  
اثنين والاتحاد يوجب ان يكون الموجود واحدا لا اثنين واما بطلان وجود  
احدهما دون الآخر فلان الاتحاد يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منهما على  
وجه لا يكون فيه تعدد لاعداد احدهما وبقاء الآخر ويلزم ايضا على الاتحاد في  
تلك الصفات اجتماع لوازمها التناقضية في شيء واحد فان بعضها يتعلق وبعضها  
لا يتعلق وبعضها يؤثر وبعضها لا وبعضها يضاد ما لا يضاده الآخر وبالجملة  
فاتحاد الشيء مع غيره مما لا يقتل مطلقا والاول من هذه اللوازم اثبت

بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني اشترت بقولي وان يستلزم  
وجود محال وان لا يستلزم والى الثالث اشترت بقولي وان يكون الموجودان معا اكثر  
وجودا واحدا (قوله) اصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلالة يعني ان  
الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين لو الصفات لشيء واحد على حد المسئلة  
المشهورة وذلك ان العقلاء اختلفوا هل يجوز ان يكون خاصيتا حلاوة وحلاوة  
ثابتن لذات واحدة كسواد هو حلالة لا يحتاج خاصيتي السواد والحلاوة ان لا  
فالذي احال ذلك وهو الحق الذي لا امرية فيه حلاوة في الصفات الازلية  
ودليل المحققين على ابطال سواد حلالة انه يلزم منه ثبوت التضاد وتارة على  
موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض والحلاوة لا تضاد فادا  
اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال قال المقترح  
واعلم ان مسئلة سواد حلالة انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما  
من نفاها وقال اخس وصف انشيء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين  
لذات واحدة ان يكون الوجود واحدا وذلك محال ايضا وهذا كله يطرده سبب  
الصفات الازلية فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم لازم منه ان  
يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك محال ويلزم ان يكون الوجود وجودا واحدا  
وهو محال

(ص) قالوا ويلزم من وجودها تبديل الواجب دفعت مسئلتهم بجوابه قلنا  
معنى التبديل هنا التلازم لا افادة العلم معلوما الثبوت

(ش) اصح القائلون بتبديل الصفات بانها لو وجدت لازم تبديل الواجب  
والتالي باطل فالقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الواجب لو  
علل لكان ممكنا من حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستقلا من غيره فبكون له

العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلى وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن  
والامكان ينفي الوجوب لا محالة وايضا فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة  
فاذن كون الشيء واجبا لا يجمع كونه مملا اجاب انتنا رضى الله تعالى عنهم  
بمع الاستثنائية وذلك لان التعليل اذا اطلق في صفات الباري تعالى على القول  
بثبوت الاحوال فليس معناه الا التلازم أي هذه الصفة الواجبة لله تعالى كالعلم  
مثلا تلازم صفة اخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالا كالعالية مثلا وليس  
معناه ان صفة العلم افادت العلية الثبوت بعد ان كانت معدومة والا لزم  
سبق العلم على العلية ضرورة سبق المؤثر على اثره ويلزم ايضا اتصافه تعالى  
بالحوادث وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم منه  
تأثير العلة في معلولها لان التلازم كما ينقل بين الممكنين من غير تأثير  
لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك ينقل بين الواجبين من غير  
تأثير ايضا كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه تلازم كلامه وتلازم عالميته  
على القول بان العلية حال ثابتة ونفس على هذا والى هذا الجواب اشترت  
بقولنا معنى التعليل الى آخره ونكتة التقييد بالظرف في قول معنى  
التعليل هنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال  
المعصية في الشاهد وذلك لانهم قد اختلفوا اذا خلق الله في ذوات الجواهر  
علا مثلا ولزم ذلك العلم ثبوت عالمة على القول بثبوت الحال فهل الصانع  
تعالى فعل للمعنى والحال اللازمة وانما فعل المعنى والمعنى ملازمة الحال وعدم  
تعلقها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب المحققون الى الاول وهو  
الحق الذي لا شك فيه ومعنى التعليل عند هؤلاء شاحدا وغائيا ثبوت التلازم  
بينهما في طرفي التي والاثبات لا ازيد ولما من قال من المتكلمين ان

التفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال أصلاً  
 فقوله في ذلك باطل قطعاً لأن تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال  
 مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال وإن اثرت  
 في الثبوت مع مصاحبة وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره  
 وهو محال ولزم التحكم اذ ليس اسناد وجود العلة للفاعل المختار وفي افادت ثبوت  
 الحال بالاول من اسناد ثبوت الحال للفاعل وفي افادت ثبوت تلك العلة بال  
 طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال لا تعمل متميزة الا باعتبار  
 معناها بخلاف العكس فان آجابه يترجم العلة لتأثير لكونها أصلاً قبل لم لا  
 ملازمة بين كون الشيء أصلاً وكونه مؤثراً ولما يصح التأثيران وجبت له صفات  
 الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة والحياة والوحدانية الى غير ذلك من  
 الصفات التي لا يتلحق الا بالله جل وعلا ولو كان كونه الشيء أصلاً لغيره يقتضي  
 استقلاله باثبات غيره الملازم له لزم ان يكون تعالى انما اوجد الجواهر وهي تستقل  
 بايجاد الاعراض وذلك معلوم البطلان وبالجملة فهذا القول باطل وعلى تقدير  
 صحته فلما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة في واحوالها فأمكن اسنادها الى مؤثر وأما  
 صفاته جل وعلا فكأما واجبة والواجب من لازمه وجوب القدم والبقاء  
 اذ الوجوب نفي قبول الانقضاء وما لا يقبل الانقضاء فلا انتفاء له سابقاً ولا لاحقاً  
 في ذلك تحقق قدمه وبقائه فلم يصح اسناده لمنقضى أصلاً فلا معنى للتعليل  
 ان أطلق فيها الا التلازم وظاهر كلام المقترح ان الخلاف جارياً في تليل  
 الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة اني ثبت تقريرها من  
 قال بان التعليل معناه التلازم يقول قد يتلازم المعكثان وقد تلازم الواجبان  
 ولا منافاة ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار وجوب معناه

فانما قلنا انه لا يقبل تميزا الا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تقابل باعتبار  
 معقوليته ونفسا يثبت فيه ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي ما باعتباره  
 وجب انهي وحاصل جوابه ان الامعان الذي اقرنته المعتزلة في دليل الاحكام  
 الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل  
 العدم لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها اما على القول الاول  
 في معنى التعليل فظاهر واما على الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب  
 معانيها وجوب لها فكما معها ذات واحدة اذ لا ذات للاحوال متميزة حتى يقال  
 انها ذات تقبل العدم في ذاتها ونفسا استغاثت الوجوب من غيرها فتكون  
 ممكنة والحاصل ان التعليل في صفاته تعالى بمعنى افادة الالبات عن عدم لا  
 يصح باجماع اهل السنة بل باجماع المسلمين وبلى النزاع سببه مجرد اطلاق لفظي  
 والحق منع لفظ كل ما يورث حدوثا او قصا في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلا  
 واعلم ان الفلاسفة قد اصبحت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة  
 فقالوا لو وجدت الصفات لزم ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة  
 بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم  
 والارادة بلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط او متأخرا عنه سببه العقل  
 والافتقار ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار  
 والحاجة والتقدم على واجب الوجود تعالى والجاوب منع الملازمة فان الافتقار  
 الى الغير يقتضي ان المتقفر بغيره الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لاندي ذلك  
 بل نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بالاطلاق وان  
 عتبت الافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الوجودين عن الآخر معنا الاستثنائية  
 ولم يكن الافتقار هذا المعنى ينافي الوجود فلم نلتم ان هذا التوقف في العلم او



الوجود الذي يمتدونه اتم افتقارا يتلوه وجوب الوجود او يستلزم الامكان فان  
 الامكان انما يتحقق صحة الافتقار واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما  
 ولا ارتفاع احدهما فلا مكان ولا احتياج لكل منهما فان كوا اذن عن لفظ الافتقار  
 والامكان الموهمين لما تفرقت استحقاقه من الاحتياج الى المؤثر وقولوا كل  
 موجودين ملازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما ففرض  
 وجودهما محال او قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلزمه واجب آخر ولا يصح ثبوت  
 واجب الا خالبا عن واجب آخر وحيثما يبدو ففرضكم بانعائكم مالا تجدون  
 الى صحبه سبيلا سوى المعاملة بانقضاء الافتقار الموهوم واستعماله لطلاق التوقف  
 ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذصح التي عنلا لا تنديرا في  
 الحيال او خطورا بالبال كما تخطر المستحيلات عند اعراض العقل عن وجه  
 استحالتها وبالمسئلة فالنوم حكموا التغيرات على ضعفها وجعلوها ادلة فيما لا  
 يهتدي في فسح صغرائه الصعبة المسالك الا العقل النافذ المؤيد بهدائه تعالى  
 قال شرف الدين ابن التماسي ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة  
 الفلاسفة في ان الافتقار يعني مطلق التوقف يوجب الامكان وان كل مركب  
 يفقر الى جزئه وجزءه غيره والمفقر الى الغير لا يكون الا ممكنا ونوم التركيب  
 باعتبار الصفات واستمسل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ماسوى  
 الله تعالى استشعر النقض بصفات الله تعالى فقال مرة هذا مما استخفى الله تعالى  
 فيه يعني القول بامكانها من حيث ذاتها وجزءه اخرى وصرح والياد بالله بكلمة لم  
 يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا وشاها  
 في ذلك قول الفلاسفة ان العلم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه  
 ونعوذ بالله من دلة العالم قلت واتسع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريجه بان

الذات قابلة لصفاتها فاعلم لما من شنيع مذهبه اضرارده الصفات الى مجرد نسب واضافات ونسبته لما في بعض المواضع مقابلة للذات مع ما علم من ان ائمة السنة يتعمون اطلاق الفبرية في صفاته تعالى لما يؤذن به من صحة المقارنة كما يتعمون ان يقال هي هو لما يؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده الى اكثر هذه الآراء الفاسدة باجماع فراده من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازماً لثبوت الصفات ولاجل ذلك عرّفها هذا مع ان الشيء لا يتكرر بتكثير صفاته كما لا يتكرر بتكثير اعتباراته قال شرف الدين بن التليسي والتركيب سبب في الذات لازم له ايضاً فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان منها مالا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعالم ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والارادة فاذاً تمايزت واختلقت اقتضت وجوداً مختلفاً في المقضى ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسهم الا في الصفات وابسوا على المسلمين باطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بامور متباينة لاهنها كتفسيرهم كونه علماً بأنه ليس بجسم ولا جسمالي وهم مساعدون على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام والاثان اللهم انا عوذ بك برضائك من غضبك ومن ان نخشا عن ديننا وثبتنا على طريق مرفقك وملازمة الاستقامة على سبيل شرع رسولك صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً حتى تلقاك على ذلك يا ارحم الراحمين

(ص) قالوا لو وجدت لازم نكثر القديم بها والاجماع ان القديم واحد قلنا الموصوف لا يتكرر بصفاته يدل على ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات الالوهية واحد

( ش ) هذه شبهة اخرى الملاحدة قالوا لو كانت صفات البارئ تعالى  
معاني موجودة لكان معه تعالى في الازل قدما وهو معنى قولنا نكسر  
القديم بها والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث  
واما بطلان الثاني فلا جاع على ان القديم واحد والبراب مع الملازمة  
ان اردتم ينكسر القديم تركبه وكثرة اجزائه بسبب وجود الصفات فان  
كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركبه ولا يقال فيه  
بشيء انه كثير لانه لا عرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف  
بالوحدة وان انصف صفات عديدة وان اردتم ينكسر القديم بحدود معناه  
في اكثر من حقيقة واحدة معناه الاستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب  
والاجماع الذي تقسم على ان القديم واحد يجب ان يكون معناه ان الازل  
الموصوف بصفات الالهية جل وعلا واحد لا ثاني له لا ان معناه ان  
حقيقة القدم لا تحت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه موصوفاً  
او صفة كما فعمتم لم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه  
فازيلوا الاشتراك من اللفظ الذي يستمر به وتولوا الامة مجمعة على انه  
لا صفات له فلا تجدون حيثما الى صحته سبيلا وكيف جمع ان يعتقد اجماع  
على ما قامت البراهين القاطعة على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي اشرت  
الفلاسفة حتى انكسروا جميع الصفات وغرت الامام الفخراني قال ما قال  
والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل

( ص ) قالوا لو وجدت لزم تعدد الالهة لمشاركتها له في الخص  
وصفه وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان القدم  
صفة شبيهة فضلا على ان يكون صفة نسبة فضلا عن ان يكون اخص

( ش ) هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان له تعالى  
صفة موجودة لزم تعدد الالهة والنالي معلوم الاستحالة فالمقدم مثله وبيان  
الملازمة ان الصفة الموجودة له تعالى لانكون الاقدية لاستحالة انصافه جل  
وعلا بالحوادث واخص وصف البارئ جل وعلا القدم لاشراؤه تعالى به  
والاشتراك في الاخص بوجب الاشتراك في الاعم قياسم ان تكون الصفة  
لوجوب قدمها مشاركة للبارئ تعالى في سائر صفاته فتكون عالمة فادرة  
مريدة حية الى غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها فقد  
لزم من جود الصفة تعدد الالهة وايضا اذا كثرت النصارى باثباتهم الاقام  
الثلاثة وهي الذات والحياة والعلم فانهم الذين اثبتهم ذلك وزيادة اولي  
بالفكر والجواب منع الملازمة فان القدم لا يكون اخص وكيف وهو سلب  
لانه عبارة عن بقي سبق العدم وفي هذه الاضافة سلب لا محالة والبارئ  
جل وعلا موجود واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص مقوما  
لثبتي. والثني لا يتقوم بتقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالأخص لا  
يكون الا وصفا تابعا ذاتيا وليس ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية  
ذاتية للانسان وليست اخص وصف بل الاخص هو الثبات الذي به  
تقوم الماهية وانتازت عن غيرها كالتقسيم الناطقة للانسان مثلا فاذا  
كان الوصف سلبا فيه وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي في  
العقيدة ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا عن ان يكون اخص اي لم  
يثبت للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاما  
وهو الاخصية وفضلا مصدر فعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى بقي وصغيره  
يعود على المنع او على الثاني الذي لهم مما قبله لانه اتا بقع متوسطا بين لفي

وإثبات لفظاً نحو فلان لا ينظر إلى القبر فضلاً عن إعطائه أو منى  
 نحو تقاصرت المم عن أدنى المدد فضلاً عن أن تفرقه أي لم تبلغه فضلاً  
 عن الترقى ونحوه لفظ العقيدة إذ معناه لم يتصف القدم بالثبوت فضلاً  
 عن الاخضية والقصد فيه استبعاد الأدنى أي ما دخله الشيء بمعنى عدده بعيداً  
 عن الوقوع كالنظر إلى الفقير وبلوغ المم في المثاليين واستحالة ما فوقه  
 أي ما دخله عن بمعنى هذه بمنزلة الحال الذي لا يمكن وقوعه كالإعطاء  
 والترقي فيهما وهو من قولهم انتفت الدراهم والذي فضل منها كذا أي بقي  
 فالمعنى في المثاليين انتفي العطاء بالسكينة والذي بقي منه عدم النظر وانتفي  
 الترقى وبقي التقاصر والمعنى في تركيب العقيدة انتفت في القدم الاخضبة  
 وبقي منه عدم الثبوت والاحسن أنه لا محل لهذه الجملة وإن جعلها بعضهم  
 حالاً ومن الخطأ في حل هذا التركيب ما يقال أن فضلاً بمعنى تجاوزاً  
 وإن المستبعد في المثاليين هو عدم النظر وقصور المم قاله التفتازاني في حاشيته  
 على الكشف وأما قولهم كثرت النصارى بإثباتهم القات واللم والحياة خطأ  
 إذ لم يكن تكفيرهم بمجرد إثبات ذلك بل بإثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال تعالى لقد  
 كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وقد قدما شرح مقالتهم التي لا يرضى بها  
 ميمز من السببان فضلاً عن فوقه وفي معنى شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام  
 الاشتراك في الأعم لأجل الاشتراك في الأخص الذي هو التقدم احتجاجهم بأنه  
 لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا وأخص وصف  
 علمنا نطقه بالمعلوم المعين والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم  
 فيجب إذن مماثلة علمه تعالى لعلمنا فيلزم إما قدمها وإما حدوثها وكلاهما محال  
 والجواب أن هذا مشترك الأثر لأنه يلزمهم مثله فيما أثبتوه لله تعالى من العلية

فان عاليته تعالى اذا تعلقت بالعلوم المعينة ونماقت عالميتها لهم عين ما الزمونا  
وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان الاشتراك في الاخص انما يستلزم  
الاشتراك في الاعم الدائمي والحدوث والقدم نيسا بدائتين لعدم توفيق فهم  
المناصبة عليهما فانما تنقل العلم مع القول عن كونه قديما او حادثا ثم تقيم الدليل  
بمستويته على انه قديم او حادث هو تنبيه على اختلاف الناس في اخص وصف  
الباري جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه التقدم وقد سبق رده ومنهم من زعم  
انه حال نوجب له تعالى كونه حيا علما قادرا مريدا ولا افصاح في هذه المقالة  
عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة على الاختراع واختاره  
الفخر في بعض كتبه واحج له بان موسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه  
اجاب فرعون لما سألته عن حقيقة رب العالمين قال له رب السموات والارض  
وما بينهما فقلوا ان ذلك خاصية الاله لا كان الجواب لا نقا قال ابن التلاني  
ولا حجة له في ذلك فانما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد  
تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن  
سائر الممكنات واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف  
لا يثبت لتغير الله تعالى ردا على المعتزلة اذ تزعم ان العهد يشارك الله تعالى في  
ذلك باعتبار انه يوجد افعاله عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان القدرة  
على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الانصاف بها نقرر الذات  
بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف الذات والالدار ذلك والله اعلم  
قلت واذا تبين لك ان اخص وصف الباري جل وعلا محمول عرفت ان ذاته  
غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين واليه ذهب القماني والامام الحرميني  
وحجة الاسلام والامام الفخر في اكثر كتبه واختار في كتاب الاشارات وهو

من اول مصنفاته انما معلومة وعلى المنع فهل هو مطلقا ولو في الآخرة او انما  
 هو في الحال ويصور ان تصير معلومة بعد ثقل سبب الدين عن الامام النزالي  
 المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار واحتج من قال بان حقيقة  
 الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه الصلاة والسلام انهم  
 حين سألوه عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا باننا نحكم على الذات العلية  
 باحكام والحكم على النبي فرع معرفته وهو سرود بان الحكم على النبي فرع  
 الشعور به برجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل  
 النزاع واحتج القائلون بانها غير معلومة بالمقول والمعقول اما المنقول بقوله تعالى  
 ولا يعطون به علما وقوله لا تدركه الابصار على وجه وقد قيل انما سمي الله الها  
 من دله المقول وتعبيرها في كنه جلاله تعالى وبالجملة فميز المقول عن الاحاطة  
 بعظيم كبريائه جل وبلا و باهر جماله وعلى جلاله بل عجزها عن عجايب صنع  
 في مخلوقاته يكاد ان يكون معلوما من الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام  
 فخر الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور أربعة اما الوجود واما كفيات  
 الوجود وهي الازلية والابدية والرجوب واما السلوب وهي أنه ليس بجسم  
 ولا جوهر ولا عرض واما الاضافية وهي العالوية والقادرية والذات المخصوصة  
 الموصوفة بهذه المقهومات مغايرة لها لا محالة وليس عندنا من تلك الذات  
 المخصوصة الا انها ذات لا تدري ما هي الا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا  
 يدل على أن ذات المخصوصة غير معلومة وقال أيضا كفا عرفت ان صفات الله  
 فان مفهومه غير مانع من وقوع الشراكة يعني لانا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج  
 الى اقامة الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مألومة من وقوع  
 الشراكة يعني لان ذاته جزئي حقيقي فالمعلوم لنا انه غير حقيقته قال وهذا

جمع

جمع



قياس جلي من الشكل الثاني قلت ووجه نظمه أن يقال لا شيء مما عرفناه في  
حقه تعالى يمنع من وقوع الشركة وحقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة  
ينتج لا شيء مما عرفناه بحقيقة تعالى وهو المطلوب واعتراضه بأنه لا نزاع  
بأنه تعالى مميز في وجوده بهذه الأوصاف عن سائر الموجودات وإنما النزاع في  
أن هذا التمييز يميز بالحقيقة أو بالمواد لازمة للحقيقة مع أن الحقيقة غير معلومة  
لنا من حيث هي وإن كانت معلومة في الجملة فإن قال أن لفظ الاله غير مانع  
من الشركة من حيث الوضع وإن قام القاطع على امتناع الشركة فيه عقلا  
فهو كلى فلنا هذا راجع إلى اصطلاح في التسمية وتنبه والافالم بالتمييز  
في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الأول  
أيضا مناقشات لفظية ومعوية أشار إليها شرف الدين رحمه الله تعالى فيها إطلاق  
الكيفيات على بعض صفات الله تعالى وهو لفظ يوم للجدد والتخبر ولم يرد به  
شرع فلا يجوز إطلاقه في حقه تعالى ولا يسأل به عنه وإنما حمله على إطلاقه أن  
المحكماء رسموا الكيفية على وجه لا يوم قصا مقالوا في صفة لا تستدعي نسبة  
ولا قسمة لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك إلا أن الفلاسفة زعموا أن  
الكيفيات من النام المعالي الموجودة وما سماه الأمام بالكيفية من الازلية  
والأبدية والوجوب يرجع إلى تقديرات في ذات سلب عند المحققين فمعنى  
الازلية هو القدم وهو سلب العدم السابق ومعنى الأبدية هو البقاء وهو سلب  
العدم اللاحق ومعنى الوجوب أنه لا يقبل الانتفاء بحال ومن احتج على أنه  
ثبوت بأنه يؤكده الوجود وتأكد الشيء حقيقة والشيء لا يتحقق بنقيضه  
تجوابه أنه يتحقق بسلب نقيضه كقولنا هذا حق لا شك فيه كذا قول وجود  
واجب أي لا ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالانفادات وهي عند الأشعرية

اما حقائق ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة ذوات اضافات وقد ردها الى  
 الاضافات ابو الحسن البصري من المعتزلة وهو كثيرا ما يهيج منهج الفلاسفة  
 فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل هو في  
 مواخذة معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثلا في الشاهد  
 لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم  
 والحدوث وكثرة المتعاقبات وفانها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقة في  
 الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى اثبات الحقائق غائبا على وجه الكمال والتزبه  
 ومنها اسلاقه ان صفاته تعالى مغايرة لذاته واثمة السنة وضوان الله تعالى عليهم  
 متمتعون من اطلاق ذلك لما يوم لفظ الغبر من صفة المغارقة ولم يرد الشرع  
 باطلاقه فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض الجلي المعنوي على  
 هذا الدليل ان الامام ان ادعى في استقرائه انه لا علم عند احد من البشر من  
 آدم الى اخرهم بوجود من البشر سوى ما ذكره فلا ينبغي سقوط هذه الدعوى  
 وان ادعى ان هذا هو الذي وجده فيمن استقرأ من البشر فلا يقيد ان الحاصل  
 لجميع البشر ليس الا ذاك وبارضه ما ندعيه الصورية من ان الرياضة بعد  
 تصحيح العقيدة واحكام الفرائض وتناول الحلال بالحلوة والعزلة والصوم ودوام  
 الذكر على طهارة الظاهر والباطن وصدق الانتقار الى الله تعالى بترك الدعوات  
 والتبري من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سبب بمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف  
 كما قال تعالى والذين يجامعوا قينا لتهديهم سبلنا وقال تعالى اولئك كتب في  
 قلوبهم الايمان وأبدى بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر  
 وهو مرات تجليات وكشوف لامور يخفى علوم لا سبيل للاطلاع عليها  
 بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار بل بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة

بمعرفة ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم كما لا يعرف الا كما حقائق الالوان  
ولا سبيل الى تعرفها بالقول للغير بل بشاره العارف للعامل كما قيل

تظهر قادري ما تقول بطرفها منه واطرق طرق عند ذلك فنههم

ويقال لن يفهم تلك الا من اشرف فيه مثل ما اشرف قبلك ولا يهتدون بذلك  
حاشا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون تلك البصيرة الباطنة والوحيه  
الربانية التي لا ريب فيها ولا شك كما وصف بذلك بيه عليه الصلاة والسلام  
فقال "ما زلت البصر واطل فاني له الجازم بني جميع ما بدعونه ونحن لا نكر ان  
يخص الله تعالى عبدا من عبده يعلم ما كما قال تعالى في الحضر وعلمناه من لدنا  
علما ولما نكر على من يدعي رؤية عاجلة او تقدما على درجة النبوة او مشاركة  
فيها او انه عالم بالله تعالى علم حاطة واذا جاز خلق ادراك لنا بالله تعالى في الآخرة  
هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو صفة المؤثر بآثره فلا يجوز العقل باستحالة  
خلق شيء مثل ذلك في القلب وتكون نسبة المتعلق به في الوضوح والجلال  
كسبة الحاصل عن الرؤية فخلق اذ ان يجوز يبراز ذلك ولا استحالة واذا  
كان ذلك يرجع الى الوجودان وفضل الله تعالى لانه لانه فله علم لي الا بحال  
نفسى وحال غيري لا اعرفه الا بآثاره صادق في العادة ولم يوجد وما تدعيه الصوفية  
لم نبره فاعلم ان تلك المدرك يرجع الى الذات من وجه او الى ترق في العلم  
بالصفات والاسماء فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى لم يتلقى لصديق ولا نبي  
مرسل سوى ما تعلمه نحن من الله تعالى والله تعالى عز وجل يقول لا علمه الخلق  
وقول رب زدني علما وتعلق السؤال بالمعروف به ممكن والله اعلم واحتج القمري ايضا  
باننا لا تصور الاما دركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان كالألام والذات  
او يديه العقل كسائط القضايا الأولية وهو قولنا النبي والاثبات لا يجتمعان

فهذه طرق معرفة التصورات وما هي اليادي تعالى غير مدرجة بالحس ولا بالوجدان ولا يدها العقل فليست مدركة لنا والاعتراض منع حصر مدارك التصورات فيما ذكره بناء على رأيه في التصورات أنها كلها غير مكتسبة وهو متوسع ثم إذا سلم أن من طرقها العلم الضروري فأي مانع من أن يخلق الله تعالى لبعض عبده علما ضروريا بأمرا لم تجر العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله بوتيته من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(مس) ثم الاعتراض للأخص في باب التماثل من منع لوجود الاشتراك في الأعم مع اشتغاله في الأخص

(تر) هذا اعتراض على المعتزلة في قولهم أن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم أي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المثلين هما المشتركان في الأخص ولشركا كما في الأخص علة لاشتراكهما في الأعم ونقرر الاعتراض عليهم أن الاشتراك في الأخص لو كان موجبا للاشتراك في الأعم أي علة له كما زعموا لما وجد الاشتراك في الأعم بدون الاشتراك في الأخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن التالي باطل فالقدم مثله ودليل بطلانه أن القرس والإنسان مشتركان في الأعم الذاتي وهي الحيوانية وإبسا مشتركين في الأخص كالناطقية والصاعلية وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية وهي ذاتي أعم ولا يشتركان في الأخص وهي السوادية والبياضية وإنما الواجب أن يقال الاشتراك في الأخص الذاتي ملزم للاشتراك في الأعم الذاتي فليزمن وجود الاشتراك في الأخص وجود الاشتراك في الأعم لاستحالة وجود المألزم بدون لازمه كالاشتراك في الناطقية التي هي للإنسان أخص فانه يلزم منه الاشتراك في الأعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود الاشتراك في الأعم الذاتي

كالحيوانية الانسان مثلاً وجود الاشتراك في الاخص كالتأقية له اذ لا يلزم  
من وجود الملازم وجود الملزوم والحاصل ان الذي تكره عليهم جعلهم الاشتراك  
في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوما له فما لاشك فيه

(ص) فصل ثم نقول يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة اذ لو كان  
شيء منها حادثاً لزم ان لا يعرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه  
طرياً ان عدمه لما علمت من استعالة عدم القديم وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم  
حدوثه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم

(ش) الما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في اثبات احكام  
واجبة لها فمن ذلك التقدم ودليل وجوبه لكل ما ينصف به تعالى انه لو كان شيء  
من صفاته جل وعلا حادثاً لزم حدوثه والتالي باطل لما عرفت من وجوب قدمه  
تعالى فالقدم مثله وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة من انه لو كان  
شيء من صفاته تعالى حادثاً لزم ان لا يعرى عنه او عن ضده الحادث لما عرفت فيما  
مضى وسعيد ايضاً برهانه فيما بعد من ان القابل للشيء لا يتخلو عنه او عن ضده  
وما لا يعري عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها وهو معنى قولي  
وما لا تفقني ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة اي مالا يمكن مفارقة ذاته  
للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديماً ووصفه الملازم له حادثاً لكان  
مفارقاً لوصفه اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي ودليل حدوثه طرياً  
عدمه فهو جواب عن سؤال مستعمر من قولي لزم ان يعري عنه او عن  
الاتصاف بضده الحادث وتقريره ان يقال لان لم انه لو كان شيء من صفاته  
تعالى حادثاً لزم حدوثه قولكم لانه لا يعري عنه او عن ضده الحادث تمنع ان  
ضده حادث بل يجوز ان يكون قديماً حينئذ انما يلزم ان لا يعري عن ذلك

الحادث او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لانه لم يلزم اذ ذلك من قدمه تعالى وحدثت بعض صفاته عروء عن جميع اوصافه لغرض القدم في بعضها وهو تضاد تلك الاوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل ان يكون قديما وذلك لانه لو كان قديما لما طرا عدمه لما عرفت من استحالة عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة الا وضدها او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمهما حادثان ضرورة لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه هذا معنى قول ودليل حدوثه اي حدوث ضد الوصف الحادث طر بان عدمه يعني بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف بجمع بقاء ضده الذي انصف به قبل والا اجتماع الضدان وقوله لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكون طر بان العدم على الضد دليلا على وجوب حدوثه واستحالة قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم يعني تقدم له في الدليل الثاني لحدوث العالم حيث استدلل على حدوثه بحدوث صفاته اي فلو كان شي من صفاته تعالى حادثا لدل على حدوثه كما دل حدوث صفات العالم على حدوثه اذ وجه الدلالة واحد والدليل يجب طرده فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله

(س) فان قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل للشي لا يتخلو عنه او عن ضده ولم لا يقال بجواز خلوه عنها معا ثم بطرا الاتصاف بهما فتتحقق ذاته دونهما فلا يلزم الحدوث فالجواب انه لو خلا عنها مع قبوله لهما لجازان يتخلو عن جميع ما يقبله من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالا كوان ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله

كالمعلم والقدرة والارادة ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف احداثها عليها

(ش) هذا اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه وتقريره ان يقال لان سلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف قولكم لانه لا يجري عنها او عن اعدادها الحادثة دعوى قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لما والقابل للشيء لا يتخلو عنه او عن ضده غير مسلم وما المانع ان يقال يجوز خلو القابل للصفة عنها او عن ضدها ويكون قديما عاريا في الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يتبناها ثم يتصف بها او ببعضها فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من انصافه بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقة الجميعها وجوابه ان قبول كل ذات لما تنصف به من الصفات لا يكون ابدا الا نفسا لتلك الذات اي لا يجب لما ذلك القبول ما قامت الذات غير محلل بمعنى والدليل عليه انه لو لم يكن القبول نفسا للذات بل كان بطرا عليها بعدان لم يكن لتوقف في طوره على الذات على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات طاريا ايضا عليها فيحتاج في طوره على الذات الى قبولها ايضا له فان كان القبول الاول لزم الدور وان كان قبولا آخر غيره قلنا الكلام اليه ايضا ولزم التسلسل والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول نفس للذات لزم انه تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا وانصافا نسبة واحدة فلو جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تبليها لجاز خلوها عن جميع تلك الاجناس المقبولة ضرورة لاستواء نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات عن جميع ما تنبليها من اجناس الصفات محال مطلقا اعني في حق الحادث وفي حق القديم فخلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تبليها محال واما استحالة الخلو عن الجميع في



حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجواهر عن جنس الاكوان وفي  
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيجب ان لا تعري عن سائر اجناس الاعراض  
التي تقبلها ولما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعاً استحالة عروها عما دل عليه  
فعله من العلم والقدرة والارادة والحياة اذ لو انتفى في حقه هذه الصفات لاستحال ان  
يوجد فعلا من افعاله فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو محال على  
الضرورة واذا استحال عروها عن هذه الصفات لزم استحالة عروها عن سائر الصفات التي  
يقبلها لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات لتقبلها الى الذات القابلة لها  
واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان  
تكون كلها قديمة اذ لو كان شي منها حادثاً والترض انه لا يمكن ان يعري عن صفة  
من صفاته تعالى لزم ان يكون وجود ذاته حادثاً لكن الحدوث على ذاته تعالى مستحيل  
لما عرفت من وجوب قدمه ففرض الحدوث في صفة من صفاته تعالى مستحيل  
فيهذا تعرف ان استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت ثباتها  
مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته  
عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما يقبله من الصفات  
والثاني في حق الغائب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما قام البرهان  
على وجوب قدمه جل وعلا عرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته تعالى  
لما علمنا ايضا من استحالة عرو الذات عما يقبله من الصفات والحاصل انه لما انعقد  
التلازم بين كل ذات وبين كل اجناس مقبولة من الصفات صح ان يستدل بما  
علم من حدوث احدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم احدهما على  
قدم الآخر وقوله ولو فرضت حادثة لازم الدور او التسلسل لتوقف احداثها  
عليها هذا جواب عن سؤال استعمرت وروده وتقريره ان يقال ما ذكرتم في حق

الحادث من استخالة عرو الجوهر عن بعض ما قبله وهو الا كوان قبلهم ان  
لا نعري عن سائر ما قبله مسلم لان استخالة عروها عن الا كوان معلوم بالضرورة  
وما ذكرتم في حق القديم من استخالة عروه تعال عن العلم والقدرة والارادة  
والحياة فليزم استخالة عروه عن سائر ما قبله من الصفات قد لا يسلم لكم القول  
باستخالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها على  
استخالة عروه عن سائر صفاته فقولكم في دليل استخالة عروه عن الاوصاف  
المذكورة ان فعله الموجود دل عليها من حيث توقف ايجادها الاختياري على  
اتصافه بتلك الصفات المذكورة فقلوه انما يدل الفعل على وجوب اتصافه  
بتلك الصفات وجوباً وقتياً اعني وقت ايجاد ذلك الفعل لا وجوباً مطلقاً بحسب  
الذات والذي يوجب استخالة العرو الثاني لا الاول لما علمت ان الوقيفة المطلقة  
اعم من الضرورية المطلقة وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص والحاصل ان الذي  
انقضى دليلكم اعم من مدعاكم جوابه منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك  
الصفات لقواعدها وجوباً وقتياً بل وجوباً مطلقاً بحسب الذات بحيث يستحيل عرو  
القاعل عن تلك الصفات مطلقاً ويبان ذلك انه لو قدر الجواز لتلك الصفات  
لكانت من جملة الافعال الحادثة مسرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف  
فاعلاها بامثالها لينمكن بها من ايجادها ثم تنقل الكلام الى تلك الصفات الاخرى  
فان قدر لها الجواز ايضاً لزم حدوثه ايضاً ولزم اتصاف قاعلها بامثالها لينمكن  
بها من ايجادها ولزم الدوران كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل ان  
كانت غيرها فاذن الافعال لا يمكن صدورها عن قاعل تكون تلك الصفات في  
حقه جائزة لا يقال نحن انما افترضنا على استدلالكم على وجوبها مجرد الفعل وهذا  
الذي اجبتكم به لم يوضح الاستدلال به على ذلك بل حاصله استنباط دليل آخر

على وجوب تلك الصفات للفاعل وهو أنها لو كانت جائزة للزم الدور أو التسلسل  
 لا نقول إنما استلزم جواز تلك الصفات الدور أو التسلسل من حيث أن كل  
 جازر لا يكون إلا فصلاً حادثاً والفاعل الحادث يدل على تلك الصفات ثم نقل الكلام  
 إليها ولم الدور أو التسلسل فصمحت الفاعل يدل على وجوب تلك الصفات  
 وجوباً مطلقاً بحسب تلك الذوات وذكر الدور أو التسلسل في هذا الوجه بيان  
 لوجه دلالة على ذلك والله الموفق وقوله لنوقف أحدانها عليها أي على أمثالها  
 (س) \* وإذا عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمنا  
 من بيان استحالة العدم على القديم

(ش) \* هذا ظاهر وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية وهي أن كل ما ثبت  
 قدمه استحالة عدمه

(س) \* نفرض بهذا استحالة التغير على القديم مطلقاً لما سبق ذكره  
 فلو جوب قدمه وبقائه لما مر وأما في صفاته قلنا ذكر الآن ومن ثم استحالة على علمه  
 أن يكون كسبياً أي يحصل له عن دليل أو ضرورياً أي بقائه ضروري كعلمنا بأننا  
 أو يطرأ عليه سهواً أو غفلة واستحالة على قدرته أن تحتاج إلى آلة أو معاون  
 وعلى إرادته أن تكون لغرض وعلى منعه ونصره وكلامه وإدراكه على القول به أن  
 تكون بجارحة أو مقابلة أو اتصال أو يكون كلامه حرفاً أو صوتاً أو يطرأ عليه  
 سكوت لاستلزام جميع ذلك التغير والحادث

(ش) \* هذا كله ظاهر ولزده بيانا فنقول أما وجه استحالة التغير على  
 الذات العلية وصفاتها فلأنه إن كان من عدم إلى وجود فوجوب القدم  
 للذات الكريمة ولجميع صفاتها يمنع ذلك لأنه عبارة عن سلب العدم السابق على  
 الوجود وإن كان من وجود إلى عدم فوجوب البقاء لها يدفعه لأنه عبارة عن

سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق في العقيدة ذكر برهان وجوب  
 القدم والإبقاء لذات العلية وإسقاطها ولما كان ذكره في الصفات قريبا من هذا  
 الموضع قلت وأما في صفاته فلما ذكر الآن ولما كان ما ذكرته في الذات بعيدا عن هذا  
 المحل عبرت في الإشارة إلى ما سبق من برهان قدمها بقولي فلما سرر وأماما ذكرت  
 من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر لأن العلم الكسبي لا يكون إلا حادثا  
 وعمله جل وعلا قديم لا يتجدد ولما قلنا أن الكسبي لا يكون إلا حادثا لأنه إما  
 أن يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غاب عليه العرف أو بما نقلت به  
 القدرة الحادثة ولا ينبغي تجرده وحدوثه على كلا التفسيرين وهذا الثاني هو  
 معناه الأصلي وهل يستلزم سبق النظر عقلا أو عادة فيميز في العقل أحداث  
 علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب امام الحرمين  
 وهو الحق لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه انفسى له وتقدم النظر لا يصح  
 أن يكون شرطا للقدرة على العلم لأن القدرة مقارنة للعلم والنظر يتاخره ولا  
 يصح أن يكون شرطا للشيء ما لا يوجد إلا حال عدمه وأما عدم اشتراط النظر  
 في العلم فلا تنافي على أن العلم النظري يجوز أن يقع ضروريا وإذا عرفت استحالة  
 الكسب على علمه تعالى لا بد أنه يسبق الجهل واتصاف الذات العلية بوصف حادث  
 عرفت أن ما وقع في الكتاب والسنة موهما فظاهره حدوث العلم وكسبه يجب  
 انقطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى "واقعد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن  
 الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين" فليس المراد أنه تجدد له تعالى بالفتنة علم  
 بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعمله جل وعلا أزلي محيط بكل معلوم وعلى  
 وفق علمه القديم وإرادته النافذة تجري أحكام الكتابات كلها ألا يعلم من خلق  
 وهو اللطيف الخبير وتأويل الآية أن المراد الانجبار بأنه تعالى مجازي للكافرين

بما علمه منه ازلا من خير او شر فاطلق العالم على الجزاء المتأخر عن وقوع  
 امارته من خير او شر لان وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز ونسبة  
 الجزاء بالعلم من باب تسمية المخلق باسم المخلق وهو مجاز شائع في اللسان والفتنة  
 قال الزمخشري في الامتحان يشدائد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة  
 الاعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وياقنفر والقحط وانواع  
 المصائب في الانفس والاموال ومصايرة الكفار على اذاعهم وكبدهم وضررهم والمعني  
 احسب الذين اجبروا كلمة الشهادتين على السنتهم واطهروا القول بالاثبات انهم  
 يتركون كذلك غير متحدين بل يتحذرون الله بضروب المعنى حتى يله صبرهم وثبات  
 اقسامهم وصحة عقائدهم وخلوص بنائهم ليشير الغلص من غير الغلص والرائع  
 في الدين من المضطرب والمتحيز من العابد على حرف انتهى قال ابن عطية  
 والصدق والكذب على بايها اي من صدق فعله قوله ومن كذبه انتهى واما  
 ما ذكرته من استحالة علمه تعالى ضرور يا فذلك انما يتبين بمعرفة الضروري ما هو  
 فنقول قال المقترح الضروري يطلق على اربع معان مالمس بمقدور بالقدرة  
 الحادثة وتقبضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال حركة  
 ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم  
 من غير تقدم نظر وهذا يختص بالعلوم الرابع ما قارنه ضرر وحاجة كعلم  
 الانسان جوعه والمه وهذا المعنى الاخير هو المستحيل في حق علم البارئ جل  
 وعلا دون المعاني الثلاثة ولا يله امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه وكذا يمنع  
 اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري الا انه لا يقترب بضرر  
 ولا حاجة وانما استعمال اطلاقه على علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث اذ يقال  
 بدء النفس الامر اذا اتلها بنية بغير سابقة شعور بمقدمات تلعب على الظن

وجوده . والحاصل ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري وبديهي  
وكسبي ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى ولما ذكرنا من استعماله طرق السهو  
والغفلة على علمه تعالى فظاهر لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل وذلك في حق  
من نزه عن كل نقصة محال ولان ما سمي او غفل عنه فقد انعدم علمه تعالى به  
ورجوب البقاء لعله تعالى ولجميع صفاته يدفع نحو ذلك والسهو والغفلة متعاربان  
في المعنى الا ان السهو كثيرا ما يستعمل عرفا في القهول مع اعتقاد ما يضافه  
والغفلة اعم فلهذا جمعت بينهما ( قوله ) واستحال على قدرته ان يحتاج الى آلة او  
معاونة يعني لان ذلك بقضي الى حدوثها اذ يكون قادراً عند وجود تلك الآلة  
او المعاون وعاجزاً عند عدمها ولا يحتاج بادعاء قدم الآلة والمعاون لما علم من  
وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وايضاً لو توقف تفاني قدرته تعالى بشيء  
من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها او معين يشاركه في الفعل لازم توقف  
سائر الممكنات على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة الى قدرته  
جل وعلا وذلك يؤدي الى التسلسل لان تلك الوسائط المقدرة هي من جملة  
الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود الا لذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف  
ايجادها ايضاً على وسائط حادثة اخرى ثم كذلك وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه  
وتعالى لايجاد ممكن مع ممكن آخر كاختياره جل وعلا ايجاد الشبع مع الاكل  
والري مع الثرب والاحراق مع مس النار وتبريق الاجزاء مثلاً مع حد  
السيف وحز العضو والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل  
جميع ذلك على ان تلك الامور المقارنة تأثيراً فيما اقترنت به لا استقلالاً ولا  
معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء وايجادها جل وعلا الممكن مع  
ممكن يقارنه كاجادها له تعالى منفرداً بدون مقارنة ممكن آخر فتعالى ان يكون

فعله بواسطة او علاج الفاعل امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بلا كاف  
ولا نون وقال جل من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة  
ايام وما مستنا من لغوب اي ما مستنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين  
(قوله) وعلى ارادته ان تكون لغرض يعني لغرض يبعثه على ايجاد الفعل وهو  
محال في حقه تعالى سواء كان لغرض راجعاً اليه او الى خلقه لما وجه الاستحالة  
في الغرض الرابع اليه فلانه ان كان ذلك الغرض قديماً وجب قدم العالم ولزم  
الفعل بالاجناد وجاء مذهب القلاسة وذلك مما قد قرعنا من ابطاله وان كان  
حادثاً يتصف به بعد الاجناد لزم قصده وحاجته فلي ايجاد فعله التي حصلت  
له غرضه ولزم اتصافه بالحوادث لتعدد الكمالات له بحيث بواسطة خلقه وذلك  
لانه منقضى الى حدوده ويتعالى عن ذلك من لا اول لوجوده المعني الذي يفتقر  
اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء ولما وجه الاستحالة في الغرض الرابع الى  
خالفه فانه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلح وقد تنكها في العقيدة على  
برهان استحالة الامرين في فصل خالق لافعال بأنهم من هذا وسنشرح ذلك في  
محله شرحاً يزول عنه كل غطاء ان شاء الله تعالى (قوله) وعلى سمعه وبصره  
وكلامه وادراكه على القول به ان يكون بمخارجة هذا راجع الى الجميع وقد قدمنا  
البرهان على استحالة التجربة في حقه تعالى فهو يسمع بغير اذن ولا صياح ويرى  
بغير حدة وبكلام بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير  
الات المعتادة للشم والذوق واللمس (قوله) او مقابلة راجع الى الرؤية (قوله)  
او اتصال راجع الى الادراك عند من اليته (قوله) او يكون كلامه حرفاً او  
صوتاً لانه لو كان كلامه بتركيب من الحروف والاصوات لكان ذلك الكلام  
حادثاً ضرورة استحالة اجتماع حرفين فاكثري محل واحد فلا توجد الحروف



في محل واحد حتى يتقدم سابقها ويتعدد لاحقها وكل ماسبق وجوده العدم او  
 طراً على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابدا الا  
 حادثاً فلو تركب الكلام منها لكان حادثاً ضرورة ان المركب من الحوادث  
 حادث وذعب المشوية المتشون الى الظاهر الى ان كلام الباري تعالى قائم  
 بذاته حروف واصوات ومع كونه حروفاً واصواتاً هو قديم ازلي وهؤلاء اصحاب  
 غاية في الضلالة ونورط في بحيرة الجهالة فان من سوام من اهل البدع ربما  
 تعرض لهم شبهة غيلة لا تهم من اول مرة بالضرورات اما هؤلاء قلم يراءوا  
 ضرورات العقول ولا وقفوا من اول مرة عند شيء منها فعوذ بالله من الخذلان  
 كما تقدم ان الرب تعالى جسم مستو على العرش الملمسة والاستقرار ثم يتنزل  
 كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى السماء ثم يعود عند  
 الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف منهم قالوا بتقيده وتصوره ونشكه على  
 شكل الانسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد وصنف آخر منهم  
 قالوا بتقيده من غير شكل ولا جارية ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم  
 حروف واصوات منقطعة يتكلم بها شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب  
 الاسنة الموضوعة لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف  
 لا على مخارج الحروف والذين قالوا بأنه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم  
 بالحروف على مخارجها وجمالها قديمة وهو ينظمها كيف يشاء وعلى اي لغة يشاء  
 وكيف تدخل المشيئة القديمة لولا ان الله يساب عقل التمييز ان يشاء وهو عندهم  
 يتكلم اذا يشاء ويسكت اذا يشاء فاذا سكنت لا ينعدم كلامه ولكنه صمت  
 واكنه تعالى الله عن قولهم ومن شفع مذهبهم ان القاري اذا قرأ من كتاب  
 الله تعالى آية فالذي يسمع منه هو الكلام القائم بالله سبحانه وقد وجد في محل

هذا القاري. ولم ينتقل عن ذات الاله وزعموا ان حروف المصحف عين كلام  
الله تعالى من غير ان ينتقل أيضا عن ذاته وهذا قول النصارى يتدرج عيسى  
عليه السلام بالصفة الازلية التي هي العلم من غير ان تفارق الاله ولكن النصارى  
خصصوا بذلك واحدا من المخلوق وهو عيسى عليه السلام وهو لا يحكموا بذلك  
في حق كل قاري. يثلو آية من كتاب الله والحكم بقدم حروف واصوات  
تتعدد والعدم سابق لها ولاحق وكون الشيء الواحد يحل محلين خروج عن  
دائرة العقل ويجعل للضرورات وكيف يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا  
صبغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى فهي باعيانها  
عين كلام الله تعالى وكانت اذا كانت زبرا حادثة فلما صارت حروفا انقلب  
قديمة واطلقت طائفة منهم انقول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله  
تعالى هي الله المعبود بحق وان كتبت في أما كن فهو واحد في أما كن قال ابو  
حامد ويلزمهم ان يبرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم الغباوة  
قال ابن ذهاق وهذه الطائفة اجعل الناس في طريق انظار آيات واكثر خلق  
الله جودا على الحسيات حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات  
وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكيك  
في مذهب المسلمين واستموا بالسنية المنورعين بترك النظر في آيات رب العالمين  
وما يجحدوا بآيات الا الكافرون قال وهم عامة نعمة لا يفهمون حقيقة ولا مجازا  
ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا يقولون ان الله تعالى قادر  
على قلب الحفائض وان يوجد المستحيلات اذا ارادها كالجمع بين الصدين وانما  
يمنع عندهم المحال في عقول الخلق وقدرته الله تعالى سالحة لا يفاهه وانما منع من  
ذلك انه لم يرد ولو اراده لكان فلا محال عندهم بوجه من الوجوه وانما هو لو

اراده لكان واعتقاداتهم موجودة كثيرة في العامة وفي جلالة طلبة العلم ولهذا  
 صرح بعض المتفقه في زمان الغزالي بقريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو  
 اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وفي قوله لو اردنا ان نتخذ لولداً وهو  
 الروح لانخذاه من لدنا ان كنا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرد  
 فلما بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال وهلا اقبه هذا النبي لقوله ان  
 كنا فاعلين انه لو كان فعلاً من افعالنا تالله هذه السحبة وقوله لاصطفى مما  
 يخلق ما يشاء أي لو اراد ذلك تكاثرت خلقاً بسميه اي بمعنى الرأفة والرحمة  
 لا بمعنى التوليد على حقيقة النبوة وعليه نبه سبحانه بقوله ان كل من في السموات  
 والارض الا آت الرحمن عبداً تنبهاً على ان النبوة والعبودية لا يجتمعان وكذلك  
 الرق والزوجة لا يجتمعان وزعموا ان التقديم سبحانه لو لم يوصف بالاقتدار على  
 ذلك لكان عاجزاً وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقتدار والجهز ويلزمهم على  
 هذا ان يكون سبحانه قادراً على اختراع اله مثله قديم لا اول له فان امتنعوا من  
 ذلك ألزموا كونه عاجزاً على مقتضى رأيهم والعاجز ليس باله وان حكوا  
 باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل لله تعالى اذ لا  
 فرق في الكافرين بين من يجوز في حق الله تعالى ما يفدح في الوهية وبين من  
 يبيحهم بوقوع ذلك فتركب مذهب المشوية من ثلاث جهالات احداها جهلهم  
 باللسان والفرق بين مجازة وحقيقته ولهذا حكوا بظاهر ما ورد من الاستواء  
 على العرش والتزول الى السماء في الثلث الاخير من الليل وكون القرآن كلام  
 الله محفوظاً في الصدور قرواً بالالسن مكتوباً في المصاحف وما ورد من تداء  
 الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية  
 جودهم على ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ الثالثة مغالطتهم العقول حذراً من

ترك الظاهر ولا شك ان الجاهل باللسان وعدم اتقان فني البلاغة والبيان  
والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبهات الشرعية ثم التجاسر مع  
عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة وتأيد  
المحي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة  
وكفر والعباد بالله وبالجملة فاعتقاد المشوية تألف من ضلالات ثلاث من  
يهود وتصور واعتزال فهم مع اليهود سيفي اعتقادهم الجسم في حق الاله ومع  
النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع  
المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهو نص مذهب اليهود  
ايضاً غير ان المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما  
تقطعت لحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهو لا يحكموا  
بذلك لعظيم غيبتهم وجوهرهم الضرير يات التي تدرك باوائل العقول واشترك  
الجميع في عدم نفيل ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت  
فانهم بنفس المنكلم يعرفونه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات واحج  
اهل الحق على اثباته شاهداً بان الامر والذاتي بمجد حالة امره ونهيه من نفسه  
مطلباً جازماً بالضرورة وبدل عليه بالعبارات المختلفة وما يمرض له الاختلاف  
مغاير لما يمرض له الاختلاف ولان العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وما  
في النفس حقيقة عقلية لا بالجعل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان ما يمجده الطالب  
في نفسه يرجع الى ارادة الامثال ويردونه الخبر الى العلم بعظم الصيغة فالخاص  
الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة  
والعلم واحج الاصحاب على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وينوه بوجوده  
الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك

منهم اذ لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص بقوة مشيئة العبد بدون مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ الله لم يكن<sup>١</sup> الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا بمعنى الشهوة والحبة لا لتعلق الالفعل المرید الثالث ان من حلف ليقضين غريمه قدراً ان شاء الله فتمكن من قضاائه ولم يقضه لم يثبت مع ان الله تعالى قد امره بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله فضاء فكان يجب ان يثبت ولم يثبت بالاجماع قالوا ولان المائب من جوة السلطان على شرب عذبه انه اذا انتدرياته بخالفه فلم يصدقها فاراد تهديد عذره فانه يأمره بمحضره ويريد مخالفته فادرا امره فقد تحقق الامر بدون الارادة للامثال قال ابن التلستاني وهذا لا حجة فيه فان عذره تهديد باظهار انه آمر ولا يتوقف على انه آمر حقيقة ومثله للاشعرية في الطلب النفسي الذي اثبتوه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المعاندة انه يحسن ان يقال اريد منك فعل هذا ولا آمرك به ولو كان كل أمر مرید التناقض وهذا ايضاً ضعيف لانه يمكن ان يحصل قوله اريد منك على الي اسب ذلك والنسبة فلا يتاني ذلك في الامر وامارد الخبر الى العلم ينظم الصبغة فباطل ايضاً لان نظم الصبغة يختلف باختلاف الصبغ الدالة على المتن والخبر النفسي لا يختلف ولان الصبغة الواحدة قد تستعمل في الخير والطلب معاً والعلم ينظمهما لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولاً تحسياً خصبته كلاماً مأخوذاً من موارد اللغة وقد قال تعالى<sup>٢</sup> ويقولون في انفسهم وقال<sup>٣</sup> اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لم يكذبهم بالنسبة الى القول بالسنتهم وانما كذبهم بالنسبة الى ما تكلمه ضمائرهم وقال الاخطل

(١) ان الكلام لبي المؤاد وانما يتم جعل اللسان على التوارد دليلاً  
 وهل اطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة  
 في القول مجاز في النفسي او بالعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه رأي  
 الشيخ ابي الحسن الاشعري انه مشترك واختار المعتزلة انه حقيقة في اللفظ  
 بدليل تبادل عند الاطلاق الى القوم ولا يتبع ان يكون حقيقة لتوبة في  
 النفسي وحقيقة عرقية في اللفظي واذا عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله  
 تعالى ترفت ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ بالصدور ومقروء  
 بالالسة ومكسوب في المصاحف لا يجعل على الحلول الذي فرغنا من بيان  
 استعماله بل لما كانت هذه الاشياء دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه  
 من باب اطلاق اسم المدلول على الدال واطلق على انه موجود فيها اي فهماً  
 وعلماً لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعيان ووجود في الازهار  
 ووجود في اللسان ووجود بالكتاب وهذا يعرف ان التلاوة غير المتلو  
 والقراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب لان الاول من كل قسمين حادث  
 والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة مشاهدة والمقروء  
 والمتلو والمكتوب لانها له وبالجملة فالاطلاقات المنطوق بها تابعة لثقل من حيث  
 اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح  
 لان الانفاظ متبوعة مطلقاً برفض اظهارها قواطع العقل والالزام كل ضلال  
 وكفر والانفاظ وجود دلالتها متكثرة وانما تضبط بطول ممارستها مع التقاطع  
 القوانين العقلية . واعلم ان مسئلة الكلام ذات شعب كثيرة ويبحث مع المتدعة  
 منتشرة حتى قيل انما هي فن اصول الدين علم الكلام لاجله وقد استبان  
 الحق بما ذكرناه في المسئلة فربنا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها

للحافظة من التطويل بل لا كبير جدوى له ولهذا قال بعض المحققين الحق أن  
 التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في  
 ذلك قبل الجدوى لأن كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محبوب عن العقل وعلى  
 تقدير التوصل إلى شيء من معرفة الذات فهو ذوق لا يمكن التعبير عنه والله  
 سبحانه أعلم (قوله) أو بطراً عليه سكوت إشارة إلى مذهب الحشوية الذين وصفوا  
 كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً بل لم يزل سبحانه متكلاً  
 ولا يزال إذ لو جاز أن يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز أن ينصف كلامه تعالى  
 بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاء الحشوية من كون الكلام مع السكوت  
 هوس لا حاصل له إذ لا معنى للسكوت إلا انعدام الكلام فإن كان السكوت  
 قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه وإثبات لحدوثه وإن  
 كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك نفي بقاءه وإذا انفي  
 البقاء انفي القدم لما عرفت أن كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وينعكس بعكس  
 التقبض الموافق إلى أن كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه وإذا انفي القدم  
 أيضاً لزم ضده الذي هو الحدوث وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق  
 وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثاً بغير واسطة والسابق حادثاً  
 بواسطة إن ما لحقه العدم لزم أن يسبقه العدم وإذا لزم من السكوت حدوث  
 الكلام لزم منه حدوث الذات ما وصفوه به لما عرفت أن قيام الصفة الحادثة  
 بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء ودعوى الانصاف بذلك لمن تنزه عن  
 الحوادث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لاحتمال ما ورد في الحديث مما  
 يخالف هذا الذي قرئناه فوُزِلَ عنه ما ورد في الحديث أن الله يسمع الناس يوم  
 القيامة قائلاً يقول يقول الله سبحانه أنصتوا كما أنصت لكم أنا اليوم ظلم أن



جاوزني ظلم ظالم قال ابن دهاق يرجع معنى الحديث الى ان الباري سبحانه  
 وتعالى يعلم ويرى ويسمع ومع ذلك لا يخلق لهم سمعاً لحريه باعمالهم لان الله  
 تعالى يجوز عليه ان يصمت فان ذلك كان يكون من انعدام كلامه وكلامه تعالى  
 قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان القديم لا يتقدم عند ذكرنا حدوث  
 العالم انتهى قلت ينبغي انه يجوز باطلاق الصمت على لازمه وهو عدم ادراك  
 ما عند الصامت من الخبر وهذا تعرف انه ليس معنى كلام الله موسى تكليماً انه  
 ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكناً ولا انه بعد ما كلفه انقطع كلامه وسكت  
 تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانما المعنى انه تعالى بفضله ازال المانع عن موسى  
 عليه السلام وحاشى له سمعاً وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم سمعه بعد ذلك  
 ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة وروى ذلك  
 موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يردد اذنيه لئلا يسمع كلام  
 الحاقى اذ صار عنده كاشد ما يكون من اصوات الياهم المنكورة حتى لم يكن  
 يستطع سماعه بعد ثمان ما اذنه من اللذات التي لا يحاط بها ولا تكيف عند سماع  
 كلام من ليس بكلمة شيء جل وعلا ولولا انه سبحانه يغيبه عما داق عند مناجاته  
 مما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يأس الى شيء من الخلوقات ابداً ولما انتفع  
 به احد فسبحانه من لطيف ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في  
 هذا عدم ذوبان اللذات من موسى عليه السلام وتلاشيها حتى يصير عدماً محضاً  
 عند اعلاها من ذي الالال على ما اطلعت لولا انه تبتها وامسكها الذي امسك  
 السموات والارض ان تزولا واما تأويل المتركة كلام الله سبحانه موسى عليه  
 السلام بخلق حروف واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد الله تعالى ان يوصله  
 اليه فبناء متهم على مذهبهم الفاسد من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى

حتى لا يسمع كلامه

بما لا يقدر على وصفه  
لما امكن ان يأس الى شيء من الخلوقات ابداً

وعليه السلام  
خلق كلامه من كلامه  
بما لا يقدر على وصفه

وقد سبق رد ذلك عليهم وايضا والذي يدل عليه قوله تعالى آتي اصطفتك على  
 الناس برسالاتي وكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انه خص بسماع كلام  
 الله القديم القائم بذاته وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الحلف ودلت  
 عليه السنة والقرآن ولو كان اصطفتوه مجرد سماعه كلاما حادثا خالق الله في  
 جدم من الاجسام لكان كل من سمع كلاما من مخلوق قد شاركه في ذلك لان  
 القواصم الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فكن اجابوا بأنه خص بخاني الله الكلام  
 فيها لا يعتاد منه الكلام قبل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في  
 سائر الانبياء وايضا ما اطلاق كلم الله موسى بمعنى خاني الكلام مجاز ونوكيد  
 الفعل بالمصدر في الآية يعمه فان قات لا نسلم ان التوكيد يدفعه لوقوعه مع  
 المجاز ومنه

((بكي الخبز من خوف وانكر جهله منهم وعجت عجباً من جذم المطارف))  
 سلمنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه في الآية ان لو وقع بالمسمى الذي  
 يدفع توهم المجاز في السنة اذ فيها وقع النزاع في الآية لا في المستدل ان الكلام  
 حقيقة قد وقع وانما النزاع ممن وقع قلت الجواب عن الاول ان اليت من باب  
 الاستعارة النعجة لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقا مثبتة على ناسي الشبيه  
 حتى قال فيها طائفة من علماء البيان انها حقيقة المعربة فيصح التوكيد فيها بالبالغة  
 في دخول المشبه في جنس المشبه به والاية لا قرينة فيها على الاستعارة بخلاف  
 اليت فان قرينة الاستعارة فيه اسناد الصحيح الى ما لا يتأتى منه حقيقة الا انه  
 لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب اذ الخصم  
 يدعي ان الكلام ليس الا الحروف والاصوات وقد اسند في الآية الى ما لا يتأتى  
 منه فهو عنده كالاسناد الصحيح في اليت الى المطارف لكن اهل السنة رضي الله

عنهم انما استدلو بالآية بعد ان قام لهم البرهان العقلي على عدم انحصار الكلام  
 في الحروف والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض بالبيت لما سبق وايضا  
 فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان بجر بيت شعر يجعل امورا لا ينبغي  
 ضعفه والجواب عن الثاني منع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك  
 ان المعتزلة موافقون على ان اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة لا مجاز وانه هو  
 الذي كلم موسى لا غيره لكن تناولوا الكلام المسند اليه على معنى الخالق للكلام  
 فمضى كلام عدم خالق الكلام والتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان  
 استعمال كلام بمعنى خالق الكلام معارفه وكيفية بالمصدر يدغمه وان زعم المعتزلة  
 ان كلم بمعنى خالق هو الحقيقة وغيره مجاز كان النزاع بينهم ثوريا ويلزمهم ان  
 لا متكلم حقيقة الا الله تعالى اذ لا خالق سواه ومنهم لذلك يعقضي اصلهم  
 الفاسد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا يسمع لتصادمها بالجملة فمضى لم  
 نذكر هذه الآية الا على سبيل القوية لاثبات الكلام النفسي القديم بجماع  
 موسى عليه السلام له والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات  
 واضع البطلان عقلا ونقلا واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب والسنة  
 اسناد الكلام اليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القائم  
 بذاته والتعرض لاجراء اللفظ عن ظاهره والصحيح من غير موجب بدعة  
 ومخالفة لاجماع الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة  
 وعرفا من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما من غير نظر الى التوكيد انه كلمه من  
 غير واسطة بل بكلامه القديم القائم به وكذلك قوله الي اصطفيتك على الناس  
 برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام القائم به  
 جل وعلا لا سيما مع ما اقترنت به من اصطفا موسى عليه السلام بها على الناس

ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا ترم انحصار الكلام في الحروف  
والاصوات وقيامها بذاته تعالى بحال فتعين التأويل وجوابه انه قد سبق بطلان  
هذا التوهم فتعين الايمان بالظاهر اذ لا عاصد للرجوح وايضا فقول المعارض ان  
التوكيد في الآية انما يفيق المسند وليس فيه وقع النزاع بل في النسبة قول على  
تقدير تسليمه ان لم يفيق النسبة فلم يقتض خلاف ظاهرهما فتعين الظاهر لعدم  
الصارف عنه (قوله) لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث قد ذكرنا وجه  
ذلك في جميعها مفصلاً وبالله التوفيق

(ح) (١٠) فصل (١٠) ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة  
وارادة واحدة وعلماً واحداً وكذا ما بعدها ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها  
فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن والعلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي  
وهي كل واجب وجائز ومستحيل والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل  
موجود.

(ش) ذكر في هذا الفصل حكيمين من احكام الصفات احدها وجوب  
الوحدة لكل واحدة منها الثاني وجوب عموم التعاقب لما تعلق منها في كل ما اتصل  
له فتقولي ويجب لها عدم النهاية اي للتعلق منها وعموماً عند الحيلة لما الوحدة في  
الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها: الا العلم والكلام اما  
العلم يخالف فيه ابو سهل الصمعي من الاشعرية واثبت لله تعالى علوماً لا نهاية  
لعددتها كما ان متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه يلزم على  
قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني انه يخالف للاجماع لان  
القاتل قاتلان قاتل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه اما ثبت علوم  
قدسية لا نهاية لها فتجمع على بطلانه قال ابن التمساني والرد الاول فيه نظر فان

الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث لا نهاية لما وبنوا الاستدالة فيها  
 بوجوده لا تطرد مع فرض القدم كاستدلال خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين  
 ولزوم تطرق الأقل والاكثر لما لا يتناقض فان فرض نفي الواجب محال بخلاف  
 الحوادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانتفاء لا يطرد هنا  
 لوجوبها وكذلك الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالتكامل مسبوق  
 بعدم كل ذلك لا يمكن تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتناء على الوجه  
 الثاني وهو الاجماع انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه  
 تعالى عالم بما سيكون وبالتكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالتكائن لان العلم بما  
 سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم  
 ان يكون احدهما متناقض بالشيء على خلاف ما هو عليه فالجواب ان البارئ تعالى  
 في ازالة علم وجود الشيء مضافاً الى وقته المعين كما يعلمه مضافاً الى محله المعين  
 ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى قبل علم عدمه بعد وجوده فليس  
 علمه مفروقاً مقيداً بالزمان بل علمه تعالى بايجاد الموجود مضافاً الى الزمان  
 والانفاة للزمان صفة للفعل لا ظرف للعلم فليس علمه زمانياً فيوصف بالماضي  
 والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق  
 الخصوص بالقول المفعلي فان تقدم زمن الاخبار عنه من حيث الاخبار عن  
 زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلاً وان تأخر سمي ماضياً وان قارن  
 سمي حالاً فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه اما  
 تعلق العلم بوجوده في الزمن المتعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علماً  
 بقدم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بآباء صادق وقدردنا دوام ذلك العلم  
 من غير ان يعرض لنا سهو او غفلة لم نخرج عند قدومه الى تجديد علم بقدمه بل ما

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع فتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو  
 قدوم زيد في وقت كذا هذا ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار واما الكلام  
 فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد متعلق بجميع وجودات متعلقات  
 الكلام وهو مع وحدته وتوحيده امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء  
 وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس  
 هو الآخر بل عين امره تعالى هو عين نهييه وعين خبره وعين غير ذلك من  
 معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد الكلافي الى تعدده على ما سياتي  
 تحقيق قوله بعد ان شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات واما عموم  
 المتعلق لما قلناه ان كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما اتصل له  
 وقد قسرنا ذلك في اصل المفيدة فقولنا فتعلق القدرة والارادة بكل ممكن منناه  
 ان القدرة صفة يتأتى بها الوجودات كل ممكن والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل  
 ممكن بالنظر الى ذاته وثنا قلنا بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا يتأتى الوجود ولا  
 تخصيصه من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره وذلك  
 كمتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه فانه وان استحال معه وقوع الممكن لكن  
 لا يمنع من كونه متعلقاً بالقدرة والارادة عند الحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه  
 بالامكان وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه لا يقع  
 كإيمان ابي لهب مثلاً على قولين وقد وفق المصنف بينهما على معنى ان من قال  
 بالتعلق فيالنظر الى امكانه في ذاته ومن قال بتني التعلق فيالنظر الى تعلق العلم  
 بعدم وقوعه واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم تتعلق القدرة  
 بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة متعلق والثاني  
 باطل بالاجماع فاقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان

تعلق علم الله تعالى بوقوته او مستحيله ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوته فلو  
 منع الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب الماوض اذ هما في المنع  
 من تعلق القدرة سواء ويدخل في المحكمات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى  
 وادارته الممكنات العارضة عن الحياتيات بالاختيار فلها عند اهل السنة صادرة  
 لبعض قدرة الله تعالى وادارته لا تأثير للحيوان في شيء منها وقد خالفت المعتزلة في  
 ذلك وسبأ في الرد عليهم ان شاء الله تعالى او قوله او العلم والكلام بجميع اقسام  
 الحكم العقلي انما سوى بين العلم والكلام في المتعلق لما ذكر لا نفي ان كل عالم يعلم  
 فانه متكلم بعلمه ولما كان كل من صغنى الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمنع  
 تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل والصغير في قوله وفي كل واجب الخ يعود  
 على اقسام الحكم العقلي وتقسيم الحكم اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله  
 لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكل الى جزئياته لقال وفي الواجب  
 والجائز والمستحيل (وقوله) والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني  
 ان هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود وان كان كل واحد  
 منها في حقها خاصا ببعض الموجودات فان ذلك الخصوص عادي لا عقلي اما  
 البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلقوا في جواز تعلق  
 ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب القدماء منهم كعبد الله بن  
 سعيد الكلبي والفلاسي الى ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقي الادراكات  
 لا يجوز ان تم الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهم في ذلك وصار الى  
 جواز عموم كل ادراك لكل موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن امام اهل السنة واليه  
 ينسبون سلك في هذه المقيدة ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق  
 السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام الانلي لا يصح ان يسمع يعني والله اعلم



بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مغالطة لقواطع السمع والشمع ابو الحسن  
 رضي الله عنه لما قال ادراك السمع يتم كل وجود جاوز تعلقه بكلام الله تعالى  
 وقال موقع هذا الجواز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام وعمدة  
 الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية من ان الوجود  
 هو المصحح للرؤية وقد اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرؤية في  
 وقتنا اتفاقا هل هي متعلق اللس ام لا فذهب بعضهم الى ان ادراك اللس  
 يتعلق بها وادعى بان من لم شيئا واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا  
 تفرقت اجزائه في يده ادرك تفرقتها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه  
 يعلم ذلك عند اللس ولم يتعلق ادراك اللس به قال المقترح والتحقيق الاول  
 واورد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل  
 وذلك ان الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح رؤيتها فاذا لم تفر  
 رؤيتها فلانها لم ترها للمانع كما في حق غيرها من الموجودات التي لا تراها ثم تنقل  
 الكلام الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيموز ان يرى فيحتاج ايضا الى تقدير  
 مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في مانع المانع الى ما لا نهاية له واجاب  
 القاضي عن ذلك بان المانع الاول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية  
 نفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان المانع  
 اذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير  
 مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك بما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق  
 الرؤية بكل موجود واجاب القاضي بان المانع من صفة نفسه ان يمنع من قام به  
 رؤيته لا غير من قامت به فيموز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في  
 المعنى الا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححا

لرؤية كل وجود قلت قد اختلف عللنا في هذه المسئلة على مذاهب الاول  
 مذهب الشيخ ان الرؤية يجوز ان ترى مطلقاً وحيث لم تر فقاطع وما لزم من  
 التسلسل بجوابه ما سبق عن القاضي واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك  
 السلسلة متى شاء بان يخلق النوم وهو عنده بضاد الادراك قلت وهو مردود  
 لان السلسلة التي لزمنا انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة فلم  
 يجزئ النوم ونحوه من الموت والشبهة وما في مناعها حتى لزم الحال وهو اجتماع  
 موانع لا نهاية لها في الزمان الفرد وانما يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة  
 اللازمة هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع على انه لو كانت السلسلة  
 اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غايته لزوم عدم انقطاع الموانع في  
 المستقبل وذلك لا استحالة فيه كسليم اهل الجنة ومذاهب اهل النار الثاني  
 امتناع كون الرؤية مطلقاً مرتبة وحجته ما سبق من التسلسل قلت وهو مردود  
 ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية الثالث استحالة ان يرى الانسان رؤية  
 نفسه وتجوز ان يرى رؤية غيره وكأنه يرى قاتل هذا عدم لزوم التسلسل في  
 رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك غيره او لا يدركه للمانع ثم يعدم الله  
 ذلك الحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة فتعديم هي والموانع فيقطع  
 التسلسل عند ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضاً لانه ان كان يجوز  
 رؤية المانع فقد لزم من التسلسل عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرتبة  
 ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرتبة له وان كان لا يجوز رؤية الموانع فذلك  
 يقطع التسلسل في رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكرناه عن القاضي في الصحيح قول  
 الشيخ الاشعري وبالحيلة فالملق من هذه الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح  
 للرؤية ما ذهب اليه الشيخ فصححة جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم

(ص) اما عدم النهاية في متعلقاتها فلا تها لو اخصت بعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه وانفكر الى مخصص

(ش) هذا برهان على المطلب الثاني وهو عموم التعلق للصفات وقدمه على المطلب الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته عليه ويثبت ما اشار اليه من الدليل ان تقول لو اخصت صفة من صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانقلاب الجازم مستحيلًا والثاني باطل فالقدم مثله ويان الملازمة ان البعض الذي لم يتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلق به فقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما علمت صحته وايضاً تخصيص الصفات ببعض ما جاز ان يتعلق به يوجب انفجارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق البرهان على وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته

(ص) لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع لا ما قول المانع ان ضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضاً فالتعلق نفسى يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا المانع وجود الصفة لتعددتها بالنسبة اليها بدليل صحة ذهواننا من احد المعلومين مع بقاء الاخر لا تعلقها

(ش) هذا اعتراض على الملازمة وجوابه وتقرير الاعتراض ان يقال لا نسلم ان اختصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم جوازه لانه لما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها اذ القرض حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان يتعلق به فامتناع تعلقها به لا لموجب جمع بين جواز التعلق واستحالته اما اذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها بل لمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما حيث يتخذ بالاضافة اذ الجواز

انما هو باعتبار الذات والاستحالة انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا  
 الاعتراض بطريق الاستفسار وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز  
 المذنبين يلزم اجتنابها على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات بالاستحالة والجواز  
 الدائمين او ما هو اهم فان اردتم الاول معنا الملازمة اذ الاستحالة هنا تقول انها  
 ليست بذاتية بل من الغير وهو المانع وان اردتم الثاني وهو مطابق الاستحالة  
 والجواز معنا الاستثنائية اذ لا تنافي باجماع بين كون الشيء جائزاً بحسب ذاته  
 وبين كونه محتجاً بحسب غيره الا ترى ان ايمان اي لعب ونحوه جائز بالنظر  
 الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعالى علم الله تعالى لعدم وقوعه اجاب في  
 العقيدة عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير  
 لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع لا بد وان يكون معنى قائماً بالذات التي اوجب  
 لها المانع لاستحالة اجتناب المعنى حكماً لما لم يقر به وحيد بن قول هذا المانع اما ان  
 يضاد الصفة المتعاقبة ام لا فان ضادها لزم عدم الصفة اصلاً لاستحالة الجمع بين  
 الضدين وقد سبق استحالة عدم مطلقاً في صفاته تعالى وان لم يضادها لم يكن له  
 الرقيب في الصفة على عمومها وايضاً فالتمسك عمومياً او خصوصاً للصفة المتعلقة بنفسه  
 لها ايضاً ولا لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم تعلق الصفة المتعاقبة بدون اصل التعلق  
 وهو محال واذا كان التعلق مطلقاً نفسياً للصفة المتعلقة استحالة رتبته عمومياً او  
 خصوصاً مع بقاء الصفة فانه اذن مانع من وجود الصفة لكن الصفة واجبة  
 الوجود لا تقبل عدماً فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا معنى قولنا وايضاً  
 فالتمسك بنفسه يستحيل ان يمنع منه مانع اي مع بقاء الصفة المتعلقة كما قرر  
 المعتبر بل لا يرفع الا مع ارتفاع الصفة لكن ارتفاع صفاته تعالى محال (وقوله)  
 وانما في حقنا انما منع وجود الصفة لتعدد ما الخ جواب عن سؤال مقدر

وتقريره ان يقال لو كان التعاقب للصفات المتعلقة نفسياً بحيث لا يمكن تقيده عموماً  
 او خصوصاً مع بقاء الصفة كما قررتم فزم ان لا يرتفع تعاقب صفاتنا المتعلقة عن  
 بعض ما تصلح له وبالتالي باطل قطعاً بدليل ان ثلثاً انما يتعاقب بعض المعلومات وما  
 لم يتعلق به مع امكان ان يتعاقب به فكثير لا يأخذه الحصر وكذلك قدرنا  
 وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما انطلقت بالتفرد اليه بما تصلح له اجاب في القيد  
 يمنع الملازمة وذلك ان المتعاقب في حقنا الصفة وتعلقها النفسي معاً لا تعلقها النفسي  
 مع بقائها فكل ما جهلناه من المعلومات مثلاً فقد عدم في حقنا من احاد العلم  
 بقدره ومثار الفاظ في كلام السائل فوجهه ان علماً مثلاً وسائر صفاتنا المتعلقة  
 يصلح ان يتعلق بتعدد والذي عند اثبات ان الصفة المتعلقة بالنسبة اليها انما تصلح ان  
 لتساوي بتساوي واحد فقط حيث تعدد التعاقب في حقنا فقد تعددت الصفة بحسبه  
 وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان لنا علم واحد مثلاً بتساوي بمولودين فأكثر لما صح  
 ان يذهل عن بعضها مع حضور الآخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما العلم  
 والذهول لكن ذهبنا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذن  
 فله علم بنفسه والضمير في قوله لتعدد ما يعود على الصفة وقولي لا تعلقها متصوب  
 بالمطلق على منقول منع (ح) واما دليل وحدتها فلا نه الوحدت بتعدد  
 منه قائلها لازم دخول ما لا نهاية له عدداً في الوجود وهو محال والا لم يكن لبعض  
 الاعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى تخصص وذلك يوجب  
 حدوثها وقد تبين وجوب قدمها معاً خلف فتميز اذن وجوب وحدتها  
 (ش) هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا وتقريره  
 ان يقال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل فرياً على  
 تعلقها بما لا يتعاقب لم يغفل اما ان تعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها

لا ينتهي وأما ان يخص بعدد متناه والذاتي يقتضيه محال فالقدم مثله والملازمة ظاهرة أما إبطال القسم الاول من التالي فلانه يؤدي الى وجود صفات لا نهاية لها بعداً وهو محال اذ كل ما يدخل تحت الوجود فلا بد من صحة تميزه وتييز ما لا ينتهي محال فوجود ما لا ينتهي محال وأما إبطال القسم الثاني وهو اختصاصها بعدد متناه فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المنتهي بدلاً عن غيره مخصصاً مختاراً وذلك يستلزم حدودها وايضاً يلزم توزيع ما لا ينتهي من العلاقات على ما ينتهي من الصفات وهو محال ضرورة

(ص) فان قلت مثلاً العلم في حقا متعدد بحسب تعدد متعلقة وكذا غيره فلوقام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجازان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة والارادة وسائر الصفات بجامع قبلمه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما ياباه كل مسلم قلنا الفرق ان التغاير في العلوم الحادثة لاجل التغاير في المتعلق مع الاتحاد في النوع حيث فرضت الوحدة في العلم مثلاً زال التغاير اما العلم والقدرة وسائر الصفات فتغايرة في حقائقها جنساً فلو قام بعضها مقام بعض لزم قبل قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسألة سواد حلاوة

(ش) هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة وتقريرها ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب تعدد متعلقاته فلو تعدد العلم القديم مثلاً لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة اليها والملازمة ظاهرة أما إبطال التالي فلان قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قياسه مقام سائر صفاته كالقدرة والارادة وغيرها بجامع ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لجيمها في الشاهد فان لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة للثالث وجب ان لا يعتمد

عليه بالنسبة اليه في سائر ما يل اذا لم يوفق بما تقر وجوبه من ذلك في الشاهد  
لزم ان يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك باطل باسماع المسلمين  
اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحارثة مثلا وان اختلفت فليس اختلافها  
في نفس حقيقة العلم بل اختلافها لظاهرها باختلاف متعلقاتها لما تعددت آحاد  
العلم الشخصية حيث قرض علم واحد بالتخصيص بعم جميع المتعلقات زال ذلك  
الاختلاف ضرورة توفيقه على تعدد آحاد العلم بحسب تعدد آحاد المعلوم وقد  
زال ذلك بقرض الوحدة والحاصل ان قيام الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع  
جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في  
النوع كالتعدد والعلم مثلاً فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامها لانه يوجب  
قلب الاجناس واختلاف الحقائق واجتماع مضادات في شيء واحد كما تقدم  
في وجه امتناع ان يكون الشيء الواحد سواد حلاوة وهذا الجواب حسن لكنه  
يعكر عليه ادعاء أنمة السنة رضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع  
فان نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب  
فالاختلاف فيما من حيث المتعلق فقط والاختلاف بالرعد والوعيد يرجع  
جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب وانحصر بعض  
الشيخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال لم تحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز  
رد الاقسام الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم آخر نسبتبه الى القسمين  
في الاندراج تحت كسبة الاقسام الى القسمين فقل له وكذا الحصر بدعي انه  
لم تحصر ايضاً اقسام المعالي فيما ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى نسبتبه  
الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم فان قيل يلزم ثم ان يضاد وان  
لا يضاد قيل وذلك لازم ايضاً هنا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده فلو



كان معنى واحد خبراً طلياً لصاد ولم يضاد وذلك هو الحال الذي ذكرتم من  
 حيث المعقول ولا يحل استقامة الجري على هذا المسلك "مقلي صار قوم الى  
 التمدد في الكلام هرباً من لزوم هذا الحال وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد  
 بن كلاب قال ان الكلام اسم السبع صفات الامر والنهي والخبر والاستخبار  
 والوعد والوعيد والثناء والكل فدمج عنده ونقل ايضاً عنه قدم الكلام فقط وان  
 هذه السبع من صفات الافعال اما ثبت للكلام فيها لا يزال ورد عليه بان  
 تغفل وجود الكلام اذ لا بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود  
 المجلس خارجاً في غير نوع من انواعه محالاً يمكن وايضاً بالاستخبار والوعد والوعيد  
 آية الى الخبر فلا يحسن جعلها فصيحة له فان الاستخبار اما ان يكون من الله تعالى  
 تقريراً فهو خبر والاستخبار على حكم الاستعلام لا يلقى بعلام الغيوب وان  
 اريد به طالب الاخبار رجع الى الامر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن  
 العقاب واختلاف الخبرات لا يغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين عن الرد  
 الاول بان عبد الله بن سعيد لما اراد ان الكلام لا يسمى امراً ولا نهيّاً الا عند  
 وجود المأمور والمنهي لان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل  
 من ان يتقدم مثل هذا والنظم الاستاذ ابو اسحاق قد جمع اقسام الكلام الى  
 الخبر ليستظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تمام الفعل والنهي خبر عن تمام  
 الترك واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر المصدق يتبع الخبر عنه على  
 ما هو به فاذ الخبر الله تعالى عن شئ ما فلا بد وان تكون صفة اتصفت ثابته له  
 قبل الاخبار فتعنه ان كان بنفس هذا الخبر دور وان كان بغيره تسلسل قال  
 ابن التستائي ويمكن ان يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء فلا يشترط  
 كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل يثبت معها كقولك طلعت واعتفت

يوكلت وما اشبه ذلك واغترس ايضا على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي  
التدبب والكرهه وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام  
الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام كلها الى الخبر الا انه  
رد الامر والنهي الى الاخبار بحلول العنايب ورد عليه بان العفو من الله تعالى  
مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي وبهذا يعطل على المعتزلة حد  
الواجب بذلك والقاضي يقول لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد  
لتحقق الامر وخالفه الامام الترمذي وما صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد  
اهل السنة فان الثواب من الله عندهم بمجرد فضل والمقاب بمجرد عدل وتعلقهما  
بالامر والنهي باخبار الله تعالى لانهما لازمان لما عقلا واعلم ان مسألة الوحدة  
في الصفات لتعاني بها ابهامات قوية واشكالات صعبة يضيق مجال النظر فيها الا  
ان يوفق الله تعالى وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السآمة وفيما ذكرناه  
من ذلك كفاية وبالجملة فباحث الصفات المنزوية والعالية منسمة جدا وهي  
من حزال الاعتماد الا ان يثبت الله سبحانه غسالة جل وعلا ان يبرئنا به ولا  
يفتننا في ديننا بفضل

(ص) - (فصل)

(ش) هذا فصل الوحدةية ويبقى ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائله  
مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول اما معنى الوحدة فقال تاسر الدين  
البيضاوي في طوالمه هي كرون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في  
الماهية وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلا والواحد الاضائي  
وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء  
المتنفة من يد ورجل ورأس ونحوها فانها غير مستوية في الماهية وبمخرج من

التعريف ما انقسم الى امور متساويات في الماهية كجماعة قط من عسل او ماء  
 او نحوها وقال الامام في الارشاد الواحد سي في اصطلاح الاصوليين هو الشيء  
 الذي لا ينقسم بقوله في اصطلاح الاصوليين احتراز به من اصطلاح الفلاسفة  
 فانه يطلق عندم على امور تعرف مما يأتي بعد في التقسيم وقوله هو الشيء  
 احتراز من المعلوم لانه ليس بشيء عند اهل السنة وقوله الذي لا ينقسم  
 احتراز من المنقسم كالجسم فانه يقبل القسم فلا يسمى واحدا في اصطلاح  
 الاصوليين وان كان يسمى واحدا في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة ولو قال الواحد  
 هو الشيء لكان سديدا فان كل منقسم عندنا شيان لا شيء الا ان قوله الذي  
 لا ينقسم تعقب الحقيقة ورفع التعوز وقد اختلف في الوحدة تقبل في صفة  
 سلبية فهي عبارة عن سلب الكثرة وتقل عن اتعالي وانما المراد بها صفة  
 نسبية والتعقب الاول وانما اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد  
 بالانفص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل والواحد بالعرض ثم  
 الواحد بالانفص اما واحد بالاتصال او واحد بالاجتماع ويسمى الواحد  
 بالتركيب والواحد بالارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمعدول واما واحد  
 بالموضوع فهذه اقسام سبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما ان يكون بحيث  
 لا ينقسم بوجه من الوجوه او لا والاول الواحد الحقيقي والثاني اما ان يكون  
 بحيث يمنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد بالشخص او يكون بحيث لا يمنع  
 حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب تعابر  
 الوجهين لتتافهما واذا كان كذلك بلغة الواحد اما ان تكون نفس الماهية  
 لمعرض الكثرة او جزأ منها او خارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد  
 زيد وعمرو في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان يتم حقيقتين فاكثر

وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او بخص بصفة واحدة  
وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطق والثالث وهو الواحد بالعرض  
قديان لانه لما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المعداد كاتحاد القطر والثلج في  
حل الياناس خارجا وليس الواحد بالعمول او تكون جهة الاتحاد موضوعة له  
كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الانسان لما اني يمدلان عليه ويسمى الواحد  
بالموضوع ثم الواحد بالخص اقابل القسمة اما ان تكون الانقسام التي تحصل  
بالقسمة متشابهة بالاسم والحد وهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة  
لذاته كالتقسار لولده كالجسم البسيط فانه يتلوا بواسطة التقدير او تكون  
الاقسام مختلفة كاللؤلؤ المقسم الى الاشياء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع  
ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من  
كونه جل ولا اعدا في قوله الانقسام وفي نظيره له تعالى سيف الالوهية  
وحده في الكعبة المنصبة والكعبة المنصبة في معنى في نظيره تعالى في  
الالوهية في شريك معه في جميع المكنات فلا يؤثر في جميعها سواء فهو  
الواحد في ذاته اي غير مؤلف من جزأين فأكبر والواحد في صفاته فلا مثل  
له ولا نظير والواحد في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير وليست  
الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تناهيه في الدقة والصبر الى حد لا ينقسم والا  
لزم ان يكون جوهر فردا ولا معنى انه معنى من المعاني لان المعاني لا تقبل  
الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجا الى محل يقوم به وقد  
سبق استحالة ذلك في حقه تعالى وبالجملة فالقفلوع به بشهادة البراهين العقلية  
والتواطع السمعية انه جل وعلا ذات قائم بنفسه اي مستغن عن المل والمؤثر  
لوجوب وجوده موصوفاً بما لا يحاط به من صفة الجلال والجمال ليس بصفة من

والواحد بالتركيب

والواحد بالعرض  
والواحد بالعمول  
والواحد بالارتباط

الصفات ولا جرم تجري عليه الحوادث والغيبرات ولا ترق عليه الازمنة ولا  
يتنفس بالجمعات لا يقبل اجتماعاً ولا اقترافاً ولا مضمراً ولا كبراً لا مثيل له ولا  
ظهير له ولا ضد ولا وزير لكل العكسات معقوفة اليه وهو الغني عن جميعها في  
الازل وفيما لا يزال وهو على كل شيء قدير كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية  
الى ضروريات العقول وطابق فيها المنقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن  
الادراك وانقطع تشوفها لغفوض فيما خرج عن دائرة التوهمات والتفيلات  
وفساري امرها انها صادرة من اجل النجعة التي لحظت والرمزة التي بها غابت  
عن الدوام كما رقيها نعت وبها ولدت لطاير من وراء حجب الكبرياء واردية  
النزوح الى ما لا يكلف من جعل الملقاة وتنتسم من مواهب الزيادة لكشف  
الغطاء ما تروح به على القلب المحترق الاحشاء وربما عظم الشوق بلطف نسيم  
المزيد فتشعلت القدوات شعلتها طارت به الروح عن مجن الجسد واتصلت بما  
لا نهاية لزيادته نعيم على طول الابد وللولي القطب الجامع ابي مدين رضي  
الله عنه في هذا المعنى

فقل للذي ينهي عن الوجد اهله	اذا لم تذوق معنا شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقاً الى القفا	زفقت الاشباح باجاهل المعنى
اما تظفر الطير المنفص يافنى	اذا ذكر الاوطان حن الى المعنى
فخرج بالتفريد ما يفواده	فتضطرب الاعضاء بالحس والمعنى
ويرقص في الاقفاص شوقاً الى القفا	فتهتزاز باب العقول اذا غنى
كذلك ارواح الحبين يافنى	تهزغها الاشواق للعالم الاسنى
انلزمها بالصبر وهي مشوقة	فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فياحادي العشاق قم واحد قائماً	وزنم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن مرنا في سكرنا عن حسونا وإن أنكرت عينك شيئا فسامحنا  
 فلما إذا طلبنا وطابت غفولنا وخامرنا غر الصرام تهتكنا  
 فلا تلم السكران في حال سكرهم فقد رفع التكليف في سكرنا عنا  
 اللهم إلى أسألك نعيما لا ينفد وقرة عيني لا تشفع واسألك لذة العيش بعد  
 الموت والنظر إلى وجهك الكريم والشوق إلى لقاءك في غير ضراء مضرة ولا فتنة  
 مضلة اللهم ربنا في الدنيا والآخرة برزينة الأمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا  
 مسلمين تابعين على السنة لأذنب علينا ولا تباعة لأحد قبلنا في الآخرة يا أرحم  
 الراحمين

(م). ثم نقول يجب لهذا الصانع أن يكون واحداً إذ لو كان معه ثان  
 لزم عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف وفهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق  
 الواجب مع استحالة ما علم إمكانه لكل واحد باعتبار الأفراد ونفي وجوب الوجود  
 لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما فإن لم يجب اتفاقهما بل  
 جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الأول

(ش) اعلم أن الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب - الأول  
 إقامة البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها الثاني نفي تظير  
 له تعالى أو نسب في الألوهية وفي معناه أفرادة تعالى بإيجاد جميع الكائنات  
 ذواتا كانت أو أفعالا وعدم استناد التأثير لقهره في شيء من الممكنات الثالث  
 وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما أنه لا ضد له فيها  
 أما المطلب الأول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجريمة  
 والتركيب فانظره هنالك وأما برهان المطلب الثاني فهو الذي تتعرض له هنا  
 فنقول الدليل على نفي شريك له تعالى في الوهيته أنه لو كان معه اله آخر لم يخل

اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد او يتقفا والثاني قسميه محال فالتقدم  
 مثله اما الملازمة فدليلها ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته  
 وسائر صفاته المتعاقبة فلو كان ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته  
 بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخل من الاتفاق عليه او التباين اما  
 بطلان الثاني فيبطلان طريقه وهما الاختلاف والاتفاق فوجه بطلان الطرف  
 الاول وهو الاختلاف ان تقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود  
 الجسم ويريد الآخر عدمه او يريد احدهما حركته والآخر تسكينه لزم عجزهما  
 معاً او عجز احدهما مع زيادة مستحيلات متذكراً وذلك لان نفوذ ارادتهما  
 معاً مستحيل لما يؤدي اليه من اجتماع التقيضين او ما في حكمهما فيكون الجواهر  
 في الزمان الواحد موجوداً معدوماً او متحركاً ساكناً وذلك لا يقبل فاذن لا بد  
 من تعطيل النفوذ لاحد الارادتين او لكليهما فان تعطلتا معاً لزم عجز الالهين  
 بتعذر الفعل من كل واحد منهما ويلزم ايضاً عليه خلو العمل عن التقيضين وايضاً  
 فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الآخر وقدرته  
 فاذا لم تنفذ الارادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع  
 او حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات  
 كلها تلزم على تقدير تعطيل الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة في  
 المتعلقة بمستقبل من اوجه احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله  
 وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد الالهين  
 اقدر من الآخر ثانياً انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ ارادته مع كونه الهماً والجبر  
 على الاله محال كما سياتي ثالثاً انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضاً  
 لانها مثلاً فيجب لاحدهما ما وجب للآخر وابها الترجيح لاحد الثانيين على



مثله بصنة من غير مرجع فان فرض المرجح لزم حدوثها وقتها الكلام الى الثالث  
 ولزم التسلسل واما بطلان العارف الثاني من الثاني وهو الاتفاق من اوجه  
 وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجباً او جائزاً فيلزم من الاتفاق الواجب ان  
 يكون كل واحد منهما مقهوراً غير مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على  
 مخالفة الآخر وان كان احدهما يقدر عليها دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها  
 وتبي كونه مختاراً لان المختار هو الذي يتأق منه الفعل والتترك فلذا كان اتفاقهما  
 معاً او احدهما واجباً لم يثبت من المعبور منهما ترك ما يختار. الآخر كيف  
 "وذلك بخلاف ما يشاء ويختار" وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الآخر لانه مثله  
 ويلزم الافتقار الى المرجح في تخصيص احد المتلین بما يثبت لمثله ويلزم ايضا في  
 الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلاً لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه  
 منفردا يمكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلاً لانه لا جزاء له فاذا  
 فرضنا لتلقى ارادة احدهما بخصوص الحركة مثلاً صار وقوع السكون الممكن من  
 الآخر مستحيلاً وذلك قلب للعقائقي وايضا كون المانع له لتلقى ارادة الآخر  
 بصدده يلزم منه استحباب المانع حكم المانع لمن لم يقم به وذلك كله مستحيل ويلزم  
 ايضا في الاتفاق الواجب عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما لان وجوب  
 الوجود انما يثبت للاله من حيث توفيق وجود الحوادث عليه لئلا يلزم التسلسل  
 او الدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدر ان ثم الهين لم ينفرد احدهما عن  
 الآخر بشيء بل هما متفانان ابدا لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل  
 واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما اذ على تقدير عدمه  
 تستغنى الحوادث عنه بصاحبه والاله متحقق وجوب وجوده وهذا معنى قول في  
 العقيدة للاستغناء بكل منهما عن كل منهما اي للاستغناء بكل منهما على

المخصوص فإن قلت يكون وجوب الوجود متحققاً لاحدهما لا بعينه قلت فيثبت  
جواز الوجود لاحدهما لا بعينه وثالثهما يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز  
فإن قلت يمنع أن الفعل يستغني بإحدهما عن الآخر بل لا يوجد الايهما  
لوجودهما معاً واجب قلت فيلزم أن يكون كل واحد منهما جزء الاله لا الهما  
فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم وجزء القدرة وجزء الارادة الى غير ذلك  
فما لا يقول به عاقل وإذا كان تركيب الاله من جزأين متصلين بمالاً فما بالك  
بتركيبه من جزأين متفصلين ويلزم أيضاً من وجوب استغناء الحوادث بكل  
منهما من الآخر أن تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غيبة عن كل  
واحد منهما وهو جمع بين متنافيين وهذا اللازم أقوى من الذي قبله لأن  
الساكن قد يدعي فيه أنه من باب التمسك بعكس الدليل وإن كنا نحن قد  
قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا (وقوله) فإن لم يجب  
اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما المميز وعاد الاول هذا هو النوع الثاني  
من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجائز قد كرر في وجه إعطائه أنه يلزم فيه ما يلزم  
في الاختلاف من محيزهما أو محيز أحدهما يعني مع سائر الاستغالات التي قدمنا  
ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لأنه كلما كان الاتفاق جائزاً كان الاختلاف  
جائزاً لأن جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم  
من استحالة الاختلاف من أوجه فالتقدم وهو كون الاتفاق جائزاً محالاً وبعبارة  
أخرى أن نقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكما جاز اختلافهما جاز لزوم  
قبولهما المميز لأن الاختلاف ملزم للمميز فالقابيل للاختلاف قابل للمميز ضرورة  
أن القابل للزوم الشيء قابل لللازمة فينتج إذن كل ما جاز اتفاقهما لزم قبولهما المميز  
وهذا التقدير السبب للفظ المقابلة



الاله بالمعجز بانه لو كان عاجزاً لكان عاجزاً مبيناً فديم يعني لاستحالة اتصاله  
بالحوادث والمعجز القديم محال لانه يستدعي معجوزاً أعين والمعجز منه لا يكون الا  
ممكناً ولا ممكن في الازل فلا معجز في الازل لا يقال ما ذكره في لازم عليكم في  
اثبات قدرة أو قادية أزلاً فان اثبات القدرة يستدعي مقدوراً والمقدور لا  
يكون الا ممكناً ولا ممكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادية في الازل لانا  
نقول معنى القدرة صفة يتأق بها يقع الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة وجود  
المقدور بها بل تأق ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والفعل أزلاً محال فثبت ان  
القدرة الازلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال ولما المعجز قسماً فحذر ما يحاول  
ايماده فلا يثبت مبنى الصلاحية لان الصالح لان يجبر لا يكون عاجزاً في الحال  
بل قادراً فالمعجز اذن لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية

(ص) فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم ينقسم قسمين فيكون أحدهما  
قادراً على احد القسمين والآخر على الآخر فلا يلزم التنازع فالجواب انه قد قرر  
قبل استحالة التناهي في قدورات الاله ومرادناة فيستجمل هذا الفرض الذي  
ذكر في السؤال وايضاً فالتقسيم ان كانا معاً في الجواهر فزم من تعلق القدرة  
بعضها تعلقها بالجميع للتنازل فليزم التنازع وان كان احد القسمين الجواهر والآخر  
الاعراض فذلك لا جعل اذ القدرة على ايجاد الجواهر لا تقبل بدون اقدرة على  
اخراجها وكذلك العكس فالتلازم الذي بينهما ثم ذلك لا مدقح التنازع ايضاً عند  
ما يريد احدهما ان يوجد الجواهر والآخر لا يريد ان يوجد عرضة

(ش) هذا السؤال ما مراد على الملازمة التي ذكرناها ولا وهي قولنا في  
العقيدة اذ لو كان معه ثان لزم معجزاً الخ ووجه الايراد ان يقال لان لم انه يلزم  
من وجوده ثان معجزاً أو غير احدهما لان ذلك التلازم لو كان يجب ان تعلق

ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره ولم لا يجوز ان يكون احدهما  
 قسما للآخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل واحد منفرد بقسم فلا تضام  
 بينهما ولا غالبة حتى يلزم مجزئها او عجز احدهما اجاب في العقيدة بوجودين الاول  
 ان القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته فاذن يجب  
 تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التامع كما سبق الثاني ان احد  
 النوعين الذي تعلق به ارادة احدهما وقدرته ان كان تماثلا للتامع الآخر الذي  
 هو مقدور الاله الثاني ومراده كأن يكون النوعان معا من الجواهر لزم عموم  
 قدرة كل واحد منهما وارادته فانوعين ضرورة ان القادر على أحد المتأخرين قادر على  
 مثله وان كان مختلفا له كأن يكون احدهما جواهر والآخر اعراضا فهو محال من  
 وجهين أحدهما ان الجواهر والعرض لما لم يكن انفكاك احدهما عن الآخر استحالة  
 تصور القدرة على احدهما بدون الآخر فليست التامع لا يتصل بذلك على تقدير  
 تسليح لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجواهر والآخر يريد عدم العرض  
 وبالعكس ونحو الازادتين فليزيم مجزئها او عجز احدهما قلت ويصح أنه  
 يجاب ايضا عن هذا الايراد بأن اختصاص أحد الاثنين بنوع دون نظيره يلزم  
 فيه التخصيص من غير تخصيص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باول من  
 اختصاص الآخر به فان فرض تم تخصيصهما بما يخص به لزم حدوثهما فان  
 قلت لعل ذلك التخصيص باختيارهما قلت لو كان باختيارهما لثاق منهما تركه بان  
 يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده لكن المثال باطل لما يلزم عليه  
 من التامع فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل فتعين اذا ان يكون  
 التخصيص اما من اختيار ويلزم حدوثهما او لا ويلزم التخصيص من غير تخصيص وكلا  
 الامرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معا جل وعلا قسم عرفت بطلان

ماذهب اليه الثنوية القائلون بالهين اثبتن تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا  
 وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا انا وجدنا في الموجودات الممكنات خيرا ونظاما  
 وقسادا واختلافا ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد  
 فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر وقد سلك المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا  
 فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر ليس من فعل الله  
 تعالى قال ابن التلمساني اجاب المتكلمون بأن الافعال تنسب الى الله تعالى من  
 حيث تجردها واقتطاعها الى المفصل وذلك لا يختلف بكونها خيرا او شرا فانها  
 امران احاديثان ليسا من صفات نفس الافعال فان قيل الشئ من المعين شئ  
 واحد قد يكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة الى اعدائه واذا تحقق ان  
 الحسن والقبح يرجعان الى الشرع فعنى الحسن هو المقول فيه افعاله ومعنى  
 القبح هو المقول فيه لا تفعاله وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد فالانفعال  
 كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن ما فاعله ان يفعل وما ورد الثناء  
 على فاعله والانفعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان يفعل كل  
 ممكن وهو المثنى عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلام  
 فان اسماء الله توقيفية وله الاسماء الحسنى والصفات الملايق يقال باخلاق كل  
 شئ ولا يقال باخلاق القردة والحنازير

اس ١ - ويصح اثبات هذا العقد وهو الوحدانية بالدلائل السمي ومنه  
 بعض المعتقدين وهو رأي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها ولا اثر للدليل  
 السمي في ثبوت الصانع فكذلك ما يتوقف عليه والله اعلم  
 (ث) اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة اقسام الاول ما لا يصح الاستدلال  
 عليه الا بالدليل العقلي القطعي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجردة عليه وذلك

كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته واراذته اذ لو استدل باستحي  
 على هذه الامور للزم الدور - الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا باستحي وهو  
 كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر والصراط والميزان  
 والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤيته تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لان  
 غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا طريق له الا  
 السمع الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالآخرين اعني السمع والعقل بحيث  
 يستدل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت  
 الحقيقة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وكبرائه تلك الامور التي  
 اخبر الشريعة بوقوعها وقد اختلف في معرفة الوحدة فقل هي من هذا القسم  
 الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل واحد من العقل والسمع يعني ان كل واحد  
 منهما على الاثر لا يخرج من وصف التقليد وقيل بل هي من القسم الاول الذي  
 لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والمباين انه لا خلاف بين صحة الاستناد  
 الى العقل وحده في عقد الوحدة واختلاف في صحة الاستناد فيها الى السمع  
 وحده فقل نعم وقيل لا والاول رآني لاما بين امام الحرمين والاعمام الفخر والثاني  
 رآني بعض المحققين واليه قيل تنزه الدين بن التلمساني وهو الذي اخترت في  
 هذه القيدة ما سذكركم - قال في المعالم اعلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على  
 العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكن اثبات الوحدة بالله لاثبات الحمية واذا  
 ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطاعت تلي التوحيد فوجب ان يكون  
 التوحيد - فما قال بن التلمساني يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والافراد  
 بها (وقوله) الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولا شك  
 في اشتغالنا على ذلك قال الله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجلنا



من دون الرحمن آفة يبدون<sup>١</sup> والمراد بسؤال الرسل سؤال اتباعهم العالمين  
 بذلك الموثوق بقولهم وقال<sup>٢</sup> وما أرسلنا من قبلك من رسول الا يوحي اليه انه  
 لا اله الا أنا فاعبدون<sup>٣</sup> فالأخبار من الرسل بإثبات الوجدانية لله تعالى ثابت  
 جزئيا والبحث في امكان الاستدلال به على منكر الوجدانية وقد احتج على  
 ذلك يعني الغريبان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك وتقريره أن  
 يقال اذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حي  
 بذاته عالم قادر مرید فقد اثبت وجوده فاذا اظهر الرسل معجزة على انه رسول  
 وثابت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا أخبر بأنه لا اله غيره ولا خالق  
 سواء فقد ثبتت الوجدانية وهذه المقالة تنقل عن أبي هاشم ويرد عليها أننا  
 لانعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيان أن القائل بأنه رسول  
 اذا ادعى الرسالة واقام الحارق على صدقه فلا يدل وجود الحارق عالم يتحقق  
 أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقا لتعديده  
 وسؤاله نازلا من قوله صدقت فان لم يكن لنا علم بنبي فاعلية غيره فلا يعلم انه  
 فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات أن هذا الحارق كاحياء الموتى مثلا لا يفعله  
 غير الله تعالى عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوجدانية نعم أي القرآن  
 مرشدة الى وجه الاستدلال المتعلق على الوجدانية كقولهم لو كان فيها آفة الا  
 آفة لفسدتا وقال تعالى اذا ذهب كل اله بما خالق ولعل بعضهم على بعض فالآية  
 الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال المين عامي القدرة والارادة والعالم  
 وسائر الصفات لما يفيض اليه من الفساد والتنازع المانع من وقوع الممكنات والآية  
 الاخرى مرشدة الى ابطال قول من يدعي فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير  
 ما يقدر عليه الآخر كما قال التنوية بتمييز فاعل الخير عن فاعل الشر فان كل

واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم بلو كل واحد منهما على الآخر للاستغناء  
 عنه بما يفعله الآخر فيكون مالياً عليه بذلك والاله يملو ولا يمل عليه فيل ولا  
 يعرف أحد من العقلاء بثبوت فاعلين على الثبوت الاول بل كل من أثبت فاعلاً  
 غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثير انتهى كلام ابن التلاني فأنشأت ترى  
 كيف مال الى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوحدانية بما أورده من الحجة  
 على ذلك والى تريب منها اثرت في العقيدة بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق  
 بدونها الخ يعني أن ثبوت الصانع على سبيل التعمين بفعل من الافعال لا يتحقق  
 بدون الوحدانية اذ على تقدير عدمها لا يدري في كل فعل من فعله ومن جملة  
 ذلك الحارق الذي ظهر على أيدي الرسل فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة  
 الوحدانية من المرسل الذي خالق ذلك الحارق على يد الرسول ليصدق به فصار  
 ثبوت الصانع المرسل مجهولاً فكيف يعرف من هو رسوله وقد عرفت أن الرسول  
 لم يعرف الا من قبل مرسله المعلوم بخلاف افعال على صفة مخصوصة تدل على  
 ذلك فاذا كان المرسل مجهولاً فما يعرف من قبل الرسول لزوم الدور ضرورة وقد  
 اعترض بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه  
 الحجة التي اعتمدها شرف الدين بن التلاني وأشرنا اليه في حقيقتها بما نصه  
 بعد ايراد حكاية شرف الدين قد يقال في جوابه ان دلالة الحارق على صدق  
 من تحدى به عقلية على أحد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف المدلول  
 عنها والا فقلب الدليل شبهة أو نقول سلطنا ثبوت الوحدانية لكن لم  
 لا يكون ظهور الحارق دليلاً على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معاً فالدور اللازم  
 غير ممكن لانه دور معية والبرهان انما قام على استحالة دور التقدم انتهى قلت  
 ولا يخفى ضعف جوابه معاً في غاية الاول وهو التمسك بقول الاستاذ

في أن دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك الا لو لم يكن الحارق فعلا لله تعالى  
 ركناً من الدليل أما اذا كان ركناً فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوجدانية لم  
 يصح ما ذكر وظاهره ركن على كل قول في وجه دلالة المعجزة اذ معنى كون  
 دلالتها عقلية عند من قال به أن خلق الله تعالى الحارق على وفق دعواه وتحمديه  
 مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما  
 يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة  
 هكذا قرره الائمة رضي الله عنهم على ما يأتي فيه من البحث في موضعه ان شاء  
 الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للعمل جزءاً من الدليل وذلك  
 لايتم الا بمعرفة الوجدانية له جل وعلا ونفى أن يكون له شريك في ملكه وهو  
 ظاهر لانه لو جوز أن ثم من يشاركه تعالى في اختراع الكتابات لم يتحقق كون  
 الحارق فعلاً تعالى حتى يدلنا انه تعالى اراد بايجاده تصديق نبيه ولهذا قال الامام  
 الفخر في المعالم ان المنكرين للتبوة طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها  
 قالوا لم قلتم ان هذه المعجزات فعل الله تعالى وخالقه فانظر الى الطعن بهذا  
 الوجه كيف هو صريح في ان كون الحارق فعل لله تعالى عز وجل ركن في  
 دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوجدانية فوجب توقف معرفة التبوة  
 على الوجدانية ضرورة توقفها على دلالة المعجزة المتوقفة عليها وقد صرح المقتبح  
 في شرح الارشاد بان كون الفعل مخالفاً لله تعالى ركن في المعجزة لانه  
 قال في فصل التبوة وما اتى احد من منكري التبوة في جحد دلالة المعجزة الا  
 من وجه الجهل بأركانها فقد يجهل أن الحارق للعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد  
 يستند انه ليس خارقاً للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالحيل والنوس في المعلوم  
 فاما من سلك هذا الملك الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى

وهو عالم بدعوى المنحدي وأنه لا يتوصل اليه بالحبل وأنه خارق للعادة فقله الله تعالى على وفق دعوى النبي اجابة له لم يسترب في حصول العلم ولا يفتنص ذلك بصورة ولا يفتقر في دلالة الى مثال بضرب في الشاهد انتهى وبالحجة فنادر القلط في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل على الافتراء دليلا مستقلا واما جوابه الثاني فمفسد من اربعة اوجه الاول ان دعواه كون الحارق يدل على ثبوت الوحدانية غير صحيح بل الذي يدل على التنازع المزوم لعجز الالمين او احدهما وضاية ما يحاول فيه ان يقال التنازع لازم لتعدد الالهة وعجز الالمين لازم للتنازع اذ عجز احدهما يوجب عجز الآخر لثباتهما ثم يلزم عجز الاله عدم وقوع هذا الحارق لاستحالة ان يفعل من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت ان لازم الملازم لازم فاذن كما تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا الحارق بل ولا غيره من تامة الحوادث لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الحارق فالقدم وهو تعدد الاله باطل فالحارق على هذا انما يستدل به على احدى مقدمة الوحدانية وهي الاستثنائية لانه دليل على الوحدانية مستقل التالي موافقته على ان دليل الوحدانية والصدق معا الحارق تسليم منه ان دليل الوحدانية عقلي اذ ليست دلالة الحارق عليها سمعية بالتقطع كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فصار في هذا الجواب نظير من اعتقد انه يفي شيئا وهو في الحقيقة يدمه الثالث قوله ان ظهور الحارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا ان اراد انه يدل عليهما من وجه واحد فلا يخفى فساد و يلزم منه ان كل من فهم وجه دلالة المعجزة على البوة فهم منه ثبوت الوحدانية وبالعكس وهو واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت اللعبة التي ذكرت لانها جبنة نظريات وقد تقرر ان كل نظير بين فهم حدان لا يحسمان فالله دور اللازم هنا اذن لا يكون

الا دور تقدم لا دور معية كما اعتقد الرابع أن دور المعية الذي اعتقده قبا بين  
الصدق وثبوت الوجدانية لا يدفع على تقدير تسليبه دور التقدم اللازم في الاستدلال  
على الوجدانية بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوجدانية اذا كان  
لا يتأخر عن معرفة صدق النبي للدور المعية الذي بينهما على ما ذكر وجب ان  
يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع المتقدم  
على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت الوجدانية كذلك متقدما على دليل السمع  
بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل معي الا بعد معرفة الوجدانية ضرورة ان  
الاستدلال بالدليل المعية متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوجدانية وقف  
معية فلو استدلل على ثبوت الوجدانية بدليل السمع لكنت الوجدانية متوقفة على  
الدليل متأخرة عنه ضرورة تأخر معرفة المدلول عن معرفة دليله لكنه هو ايضا  
متوقف عليها متأخر ضرورة تأخره عن دليله الذي لا يتوصل الا مع معرفة الوجدانية  
وهو الصدق لما سلمه المشرع من توقيفه عليها وقف معية قد لزمت من الاستدلال  
على الوجدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور التقدم ضرورة وان سلم له  
دور المعية فيما ذكر والله اعلم وبه التوفيق سبحانه

(ص) وجمع ان يستدل على الوجدانية بما تقدم في وحدة الصفات  
فنقول يلزم من تعدد الاله وجود ما لا نهاية له عددا ان تعدد بعدد الممكنات  
والاحتياج الى محض ان وقف دون ذلك وكلاهما محال

(ش) هذا دليل آخر على الوجدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال  
على وحدة الصفات ويانه ان نقول لو تعدد الاله لم ينل اما ان يتعدد بعدد  
الممكنات او لا والملازمة ظاهرة والقسم الاول من قسمي التالي محال لما فيه من  
وجود ما لا نهاية لعدده والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجواز والحدوث لتلك

الآلهة لافتقار وجودها على عددها المفصوص دون غيره من الاعداد المتساوية  
 عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح  
 لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون تعدد يقتصر الى مخصص  
 بالوجود بدلا عن غيره لانا نقول قام الاله على ان الاله واجب الوجود ولا  
 يتحقق الوجود دون ذات واحدة فوجبت الذات الواحدة لذلك اما الزائد  
 فستقي عنه فنية الاعداد فيه منسوية فلو جاز عدد منها لجاز غيره ولا يمكن  
 وجود جميعها لعدم شاعها وتخصيص جاز منها يقتصر الى فاعل مختار فان قلت  
 ما المانع ان يقال يجوز تعدد الاله بعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية  
 له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق قضاء الله بأنه يوجد لا كل ما يفرضه  
 العقل من الممكنات وان كان لا يوجد اصلا قلت يلزم من قصر عدد الآلهة  
 وقدرتهم وارادتهم على ما يوجد من الممكنات دون ما لا يوجد منها انقلاب  
 الحقائق وهو عدد الممكنات التي لا توجد مستغيلة اذ لا يصح الحكم بامكان  
 وجود مع الحكم باستحالة وجود صانعه على ان ما يوجد من الممكنات لا نهاية له  
 ايضا اعني باعتبار عدم الانقطاع لا ان جميعها في الوجود الاجتماع ولا شك ان  
 هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا بوجود شرعا بدليل نعم اهل الجنة وعذاب  
 اهل النار فيلزم اذا وجد لكل واحد منها الله ان يدخل في الوجود من عدد الآلهة  
 ما لا نهاية له ويندم النهاية اللازم في الآلهة هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان  
 يكون بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة  
 لوجوب قدم الاله فيستحيل ان يتأخر في هذا القرض بعض الآلهة عن بعض  
 وبالله التوفيق

(ص) وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التام يستدل على انه جل وعلا

الرد على  
المتكبر

جواب المتن

هو الموجب لافعال العباد ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارناتها  
 (ش) يعني ان الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بان القدرة الحادثة  
 للعباد هي المؤثرة في افعالهم على وفق اختيارهم ولا تأثير للقدرة التقديرية اصلاً في  
 تلك الافعال الاختيارية ولا جريان لما على وفق ارادته جل وعلا عما يقول  
 الظالمون علواً كبيراً هو دليل النافع السابق ووجهه ان اللازم في تعدد الائمة  
 لبوت العجز الاله عند عدم نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية  
 فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالعلل مانعة من تعلق قدرة الله تعالى وارادته  
 بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام بها البرهان  
 القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وارادته بوصف العموم لجميعها فصارت  
 هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدره مولانا جل وعلا وارادة العبد  
 وارادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وارادته ثم  
 رعت القدرية بحسب هذه الامة ان الذي نفذ الامر في الفعل والحالة هذه انما  
 هو اضعف القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد والتقدير الحقير وارادته  
 وهل هذا القول اشنع الا قول بائيات الشريك له تعالى ووسم له بتقبض العجز  
 وغلبة الغير له واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادته اله آخر بمائلة فادعائي الوهبة  
 وموجباً لنقصه وعدم ذاته فكيف يحجز نفوذ قدرة عبده وارادته ولا ينفعهم  
 ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا  
 لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بان يسلب عبده القدرة عليه والارادة له  
 ويلجئه الى الفعل كما يفعل بالمرتش ونحوه لانا نقول عجز الاله وكونه مغلوباً على  
 ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقاً وهذا الجواب منهم قد اقتضى انه تعالى لا يتمكن  
 من ايجاد فعل العبد الا عند عدم قدرة العبد وارادته اما مع وجودها فان ذلك

هو الموجب لافعال العباد  
 لا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها  
 بل هي موجودة مقارناتها

هو الموجب لافعال العباد

هو الموجب لافعال العباد



الفعل الممكن يتعاضى عليه ولا يتشكن من ايجاد، وتقلبه عليه قدرة العبد وارادته  
 فثابت ضلالم هذا بمن يصف انساناً بقدرة عظيمة لا يقبله معها قدراً واحداً ولذلك  
 الانسان عبيد ويقول ان ذلك العبد اقوي في غاية لا يغلب واحداً من أولئك  
 العبيد الا اذا احتال عليه بأن يسلبه اصاب القدرة من الاكل ونحوه حتى لا تكون  
 للعبد قدرة أصلاً اما اذا مكنته من الاتصاف بقدرة وان كانت اخفض بكثير  
 من قدرته وارادته لم يقدر ان يفعل معه فعلاً توجه اليه قدرة ذلك العبد وارادته  
 وصارت قدرة ذلك العبد وارادته يظان قدرة سيده الموصوف بشأية القوة هذا  
 نظير ما تخيلوه من الجواب فتعود بالله من الخذلان وان تلعب بقولنا التوهمات  
 والشبهات على ان جوايم المذكور لا يستقيم على اصلهم المقاسد من وجوب  
 مراعاة الصلاح والامسح عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد  
 القدرة التي خلق له بعد ان كلفه بل يجب ان يمدد بما يسر عليه الافعال واذا  
 عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب  
 والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من ان الله تعالى هو الخالق  
 بالاختيار لكل ممكن بمرزالي الوجود فثابت كان او قولاً لما او فعلاً لا يشاركه تعالى  
 في ملكه جميع الممكنات شيء اي شيء كان وان كان تأثير ويجاد الممكنات خاصة  
 من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال تعالى <sup>١٠١</sup> انا نكل شيء خلقناه بقدر وقال  
<sup>١٠٢</sup> والله خلقكم وما تعملون كل غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر وما نقل عن امام  
 الحرمين من ان له قولاً بأن القدرة الحادثة تؤثر في الافعال لكن لا على سبيل  
 الاستقلال كما نقول القدرية بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب  
 عنه لا يصح القول به ولا تقليده في ذلك ان صح عنه لقصاد قطعاً وعدم جريه  
 على السنة مثلاً ومثلاً لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون

من صفة نفسها اتحاد هذا الفعل الذي يتعلق به أولاً فإن كان الأول لزم عند  
 تعاقبها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو  
 الله تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله  
 تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور  
 ما يلزم من الجبر والعلة في الثاني قوله ان تأثيرها لهما هو على وفق ارادته تعالى لان  
 التأثير اذا قدراته صفة نفسية للقدره الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لما على  
 شيء اصلاً وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدره الحادثة  
 لزم ان تنسب الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير وتنقل الكلام حيثما الى ذلك  
 المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك أيضاً من صفة نفسية او لم يكن فلم ينعو يلزم  
 التسلسل وفيام المعنى بالمعنى وكذلك ايضاً لا يجنى فساد ما نقل عن القاضي  
 والاستاذ من ان القدره الحادثة تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده الا  
 ان القاضي يقول ان اخص وصف الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال ويقول  
 ان اخص وصف الفعل وجه واختيار واختار الشهرستاني مذهب القاضي وفرق  
 بين وجهي الاختراع والكسب بان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل  
 الله تعالى ايحاداً واختراعاً و يلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها وانه لا يفعل  
 في ذاته ولا يصف بها اتصاف قيام فلا تصاف اليه من العبد من حيث  
 خصوصها فيقال اوجدها واحدها ولا يقال انه مفترق بها وتنسب الى العبد من  
 حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة او غصياً او مرققة ولا تأثير لقدره  
 العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله  
 وكسبه وتكون صفة له فيقال انه مفترق وما كن ومصل وغاصب وان اتصل به  
 امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي

روى القاضي والاشعاري  
 وحسنه على ذلك  
 لم يوافق

اخصه الله تعالى  
 من حيث هو  
 لا من حيث هو  
 لا من حيث هو

معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الخطاب به فقبل  
صل ولا نقصب ولا نسرقة وهو المقابل بالنواب والمقاب والمدح والذم لا من  
حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الاتعال قال وهذا اعدل من  
قول المعتزلة فانهم اثنوا الاشياء على حقائقها في عدم والفاعل لا يفعل فعلا فيها  
غير الوجود عندهم وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف لم  
يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الافعال وقبحت  
وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد  
عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان  
ما صار اليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا قال شرف الله بن التلساني وما  
ذكره وان كان فيه خروج عن تشييعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالحال  
بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تأثير الية كما صار اليه الاشعري ومن وافقه  
حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير افضل يا من  
لا فعل له واقل ما انا فاعله الا انه نعيم فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة  
سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصص بعضها بأول من بعض وذلك  
يطرد فيما اتفقوا للعبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا  
وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكنا امتنع نسبتها الى قدرة ما وما فروا  
منه من الجبر لازم لهم لان تلك الحال لا يتصور انقص الى ايجادها على حالها  
فلا يأتي من العبد فعلها ما لم يفعل الله تلك الذات ومعنى فعل الذات فلا يتصور  
من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازما لهم وهذا على الاستاذ اتد الزام  
فان الوجه والاعشار يكون في العقل فكيف يصح توجه انقص الى فعل ما ليس  
له وجود في الخارج انتهى قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة الاول

الاشعرية والاشعرية

الاشعرية

خارجا عن  
تدوين

قول الاشعري ومن تابعه وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سلف  
الامة الى ان قدرة المبد لا تأثر لما البتة وانما هي مقاربة لمقدورها فقط والثاني  
القول الذي حكى عن الامام ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على تقدير  
قدرها الباري تعالى والثالث قول القاضي ومن تابعه انها تؤثر في اخص وصف  
الفعل لا في وجوده الرابع مذهب الجبرية انه لا قدرة للمبد اصلاً وانما الخلق  
للمبد المقدور فقط كالمركبة والسكون مثلاً ولا زيادة عليه اصلاً وساووا بين  
المضطر كالمركب وبين المختار والخامس مذهب القدرية بحسب هذه الامة ان  
القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال وهذه الاقوال كلها  
باطلة ما عدا الاول وانه اعتقدت في هذه العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه  
وانا اعجب من القول الذي نقل عن الامام كيف يصح ان من يقوله مع ما اكثر  
في الارشاد وغيره من الادلة تصحيح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري ومبايعته  
في التكبر والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة تأثيراً ما وكذلك ما نقل عن القاضي  
والاستاذ مع ما هما في تأييدهما بما يصادمون بالجملة فالتدلي قطع به من غير تردد تنزه  
هو لا الاتقاع اقل عنهم ولعل ذلك انما صدر عنهم في مناظرة جدلية لا مقام خصم  
قويت مناظرته لفق فاحتالوا لسوقه الى الحق بتدرج ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن  
العالم ويجعل مذهباً له ما يصدر منه على سبيل البحث وقد قال الشريف في شرح  
الاسرار العنقية نحو هذا قال اما ينسب للقاضي والاستاذ يعني من كون القدرة  
الحادثة تؤثر في الحال انما صدر منها ذلك على وجه المناظرة لتقصم والا فحاشا  
القاضي والاستاذ ان يتقدا انرا تغير القدرة القدبة كيف وقد نقل الاجماع في  
مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لعبير الله تعالى ونقل ايضا اجماع  
الامة على كفر من لم ينقل بموصوفات الباري تعالى قلت واذا قال هذا في

الاشعري لا يملكه  
قول الامام

الامام  
نصاً صدر في  
قول الامام

الاجماع على كفر من  
نسب الاختراع لعبير الله تعالى  
وقد نقل الاجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لعبير الله تعالى ونقل ايضا اجماع الامة على كفر من لم ينقل بموصوفات الباري تعالى قلت واذا قال هذا في

مقالة القاضي والاستاذ مع خفتها بالنسبة الى ما نقل عن امام الحرمين فكيف  
بتلك المقالة الشيعة التي نقلت عن الامام مما لا يرضى ان يفوطا من هو ادنى منه  
علما ودينا بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا بأقوال باطلة تسببت لاثمة السنة والله أعلم  
هل صدرت منهم أم لا وعلى تقدير صدورها فعلى أي وجه صدرت والله سبحانه  
ونعالى حسب من نال مثل هذه الأقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان  
فسادها او دفعها عما لا يليق به ان أمكنه ذلك وبالله التوفيق

(ص) وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجد من الفرق الضروري بين  
حركة الاضطراب وحركة الاختيار

(ش) أما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين  
ونص عليه كثير من أئمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة  
بل من حيث انها عرض ومن احكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة  
بقائه زمنين وانما ثبت استحالة بقائها ثم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت  
لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال ونقرر  
ذلك انه اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال  
وجود العجز والعجز يستدعي مجبوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه مقدورا  
مجبوزا عنه وذلك محال قال المقتزح: وهذا عندي فيه نظر من حيث ان امتناع  
التقدم اذا لم يكن مأخوذاً الا من حيث استحالة بقائها فالقدرة بالتفريق ليست  
علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجبوز  
وجودها قبل وقوع المقدور وتقدم ويوجد مثلاً بالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة  
ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدومها ثم انفكت فابتنى تعلّقها  
ووجد مثلاً وهذا كما لو علم انسان وجود زيد غدا وقت طلوع القمر مثلاً باناً.

والله اعلم  
بالحق

والله اعلم  
بالحق

والله اعلم  
بالحق

والله اعلم  
بالحق

صادق ثم قدونا تهجد علمه بوجوده في الوقت المعلوم الى حالة وجود المعلوم في  
الوقت الذي اخبر عنه فان المقارن متعلق بالوجود والسابق متعلق بالوجود في  
الزمن المخصوص فالمعلوم متعلق لما واحدها متقدم والاخر متأخر ولو قدر وجود  
ضد العلم من دعول او غفلة او جهل او شك حال وجود المعلوم لكان مجهولاً بما  
فأمره وقد كان متعلقاً لما سبق من العلم فان نظر الى انه غير متعلق للعلم السابق في  
حال الوجود فكذلك المقذور ليس متعلقاً للقدرة السابقة في حال الوجود ولا  
يتم من هذا تقدم وجودها لاسباب على قول من يرى انها لا تؤثر وانما تتعلق  
بالمقدور تعلقاً لا على وجه التأثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم فأبي شي يمنع  
من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في  
حال وعشته وبين يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل الفعل صفة  
متعلقة به واذا صح ان اللون يتحدد أمثاله فالقدرة ايضاً تهجد أمثالها الى حالة  
وجود المقدور فما ملوا ذلك يرحمكم الله (قوله) لما تهجد من الفرق الضروري  
الحق هذا دليل على وجود القدرة الحادثة وان كانت لا تؤثر رداً على التجربة  
القائلين بنفيها وان الموجود المقدور فقط أي دون القدرة لا انه دليل على مقارنة  
تلك القدرة للمقدور فان لم تتعرض سبب العفيدة لدليلها ودليلها ما قدمناه قبل  
وذكرنا ما المقترح فيه من الغفل والنفس اميل الى ما ذكره المقترح والله اعلم  
وتقرير الدليل الذي اشرنا اليه لاثبات القدرة الحادثة انما تعرض حركتين  
متعديتين في الجهة والحيز الا ان احدهما ضرورية والاخرى مكتسبة فلا شك  
اننا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين وبطل رجوع التفرقة الى نفس  
الحركتين لتمامهما والى ذات المتحرك لان معقولهما في الحالتين واحدة فتعين ان  
ترجع التفرقة الى صفة زائدة في المتحرك ثم يطل رجوعها الى حال لان الحال

الله على ما هو  
القدرة على ما هو

الله على ما هو

لا تقرأ بمجرد ما على الجواهر لان الحال لا يصح ان تعقل على حبالها والالزم ان  
 تميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل ويطل رجوعها  
 الى صحة البنية لانها غير مفقودة في حال حركة الاضطراب وهي حال كون  
 غيره محركا يده مع وجدان التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة عرضاً ثم لا يخلو  
 اما ان يكون مما يشترط في ثبوته الحياة اولا والثاني باطل لانه لا تعلق له بالحركة  
 كالالوان والعلوم والروائح ولانه مشترك بين المركبين والمشاركين بين شيئين  
 لا يفرق به بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في ثبوته الحياة ثم يطل كونه علما  
 او حياء او كلاما لوجود الكل مع ثبوت المركبين وتبينها ويطل كونه ارادة  
 لوجوب التفرقة بين المركبين حال الذهول فتعين ان يكون عرضاً له نسبة وتعلق  
 ما بالحركة وهو الذي سمينا قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات  
 المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعاقبة ونسبنا في اصل العقيدة  
 بحركة الاختيار معناه الحركة التي من شأنها ان تتعلق بها الاختيار والا فالتعلل  
 المكتسب قد يقع بتجرب اعتبار وذلك حيث وقع مع الذهول او الغفلة ومع ذلك  
 يحصل التفرقة بينه وبين حركة الاضطراب ولهذا لو عبرنا في الحركة الثانية  
 بحركة الاكتساب بدلا عن حركة الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة  
 هي عبادة امام الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح بما اشرفنا اليه وجوابه  
 ان المراد ما فتونا به قبل وايضا فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير فانهم  
 ادعوا عدم الفرق بين الافعال عموماً بناقضه حصول الفرق بين بعضها خصوصاً  
 لان الكلية السالبة يناقضها جزئية موجبة والله تعالى اعلم

(ص) وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمندور في محلها مقارنة له من  
 غير تأثير عبر اهل السنة رضي الله عنهم بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي



وامارة على الثواب والعقاب فبطل اذن مذهب الجبر بقوه انكار القدرة الحادثة  
لما فيه من جحد الضرورة وباطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا  
كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون البعد بمنزلة اضلاله على وفق مراده  
بالقدرة التي خلق الله له لما علمت من دليل الوحدة واستحالة شريك مع الله  
تعالى أيا كان

(ش) هذا نصير للكسب الذي قال به اهل السنة رضي الله عنهم وهو  
درجة وسط بين مذهبي الجبرية والقدرية وكثيراً ما يتوهم من لا علم  
عنده ان معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثير ما وهذا التأثير الذي يضر به  
الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في الفعل كما يمكن من  
القاضي والاستاذ فقد تقدم فساد هذا القول وعدم جريانه على السنن وتقدم انكار  
الشرى شارح الاسرار العقلية صدور هذا عن القاضي والاستاذ وان اراد انها  
تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما يجكي عن امام  
الحرمين في آخر امره فقد تقدم ايضاً فساد هذا القول وتسميه من مذهب  
القدرية بحسب هذه الامة والنظن بالامام رضي الله عنه انه لا يرضى بتل هذا  
القول وعلى تقدير ان يكون صدر منه ولا حول ولا قوة الا بالله فزلة العالم لا يجوز  
ان يقلد فيها في الفروع فكيف بالعقائد اصول الدين وان اراد ان القدرة الحادثة  
خالفها الله تعالى للعبد وملكه ان يفعل المقدور بها كيف شاء على سبيل الاستقلال  
فهذا عين مذهب القدرية بحسب هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب ما  
اشرت اليه في اصل العقيدة فتولي وعن تعلق بتعلق بعبر وانما قدمنا هذا المبرور  
عن عامه لافادة الحصر اي لا معنى للكسب الا هذا لا ان معناه ان القدرة  
الحادثة تأثراً ما كما يتقدمه الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب

المذهب  
المتوسط  
والقادر

اهل السنة وقولي وهو متناق التكاليف الشرعي اي الكسب وهو وجود المقدور  
 مع القدرة الحادثة حر الذي كلف به الشرع فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور  
 عاريا عن القدرة الحادثة حركة الارتماش مثلا قد تفصل سبحانه باسقاط التكليف به  
 نية واثباتا ولو عكس سبحانه وتعالى التكليف او كلف بالجميع لكان حسنا لا تأثير  
 لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال الخلوقة لله سبحانه وتعالى نصيبا الشرع  
 عند اقترانها باعراض حادثة كالقدرة والارادة اعادة على الثواب والعقاب  
 فيالوجه الذي صرح جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترانه بفعله له آخر اعادة على  
 ما شاء من ثواب او عقاب او غيرها صرح جعله مجردا عن غيره او جعل غيره  
 في مكانه اعادة على ذلك لان الدلالة في ذلك جمالية لا عقلية افعله ليطال اذن  
 مذهب الجبرية الخ مسيب عما سبق قبل من دليل اثبات القدرة الحادثة وابطال  
 تأثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال بقوله ما فيه من  
 جهد الضرورة اي الضرورة التي تقدمت في الفرق بين حركة الاضطرار  
 والاكتساب وقوله وابطال مخوض بالمطاف على جهد يعني انه لو لم يكن في مذهب  
 الجبرية الا لزوم جمل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشرية لكان امره  
 سهلا اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في العاوة وضعف العقل كيف والمذهب  
 مصادم للشرية لانها قد جاءت باسقاط التكليف بالافعال التي لا يشكك العبد  
 فيها عادة من الانصاف بوجودها وعدمها والتكليف بما ييسر منها على العبد عادة  
 فعله وتركه ولا تأثير له في شيء من افعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم  
 القدرة فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف الا  
 الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره وتدمه ولو استوت الافعال كلها  
 كما تقول اهل الجبر لبطال تفریق الشرع بينها وابطال ما احال عليه التكليف

الكسب هو متعلق  
 القدرة الحادثة  
 التكاليف الشرعية

التكاليف الشرعية  
 التكاليف الشرعية

منها وهو الفعل الذي بي وسع المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شيء منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف اذن بشيء منها لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا انبرت بقولي ومن هنا كان بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال الجبر لحل التكليف الشرعي ولزوم انتفاء امارات النوايا والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان قوله ومذهب القدرية معطوف على قوله مذهب الجبرية اي وبطلان مذهب القدرية

(ص) ويلزم فيه ايضاً استغالة ما علم امكانه اذ الانعزال يصح تعلق القدرة القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو منعها القدرة الحادثة للزم ما ذكر ونرجح المرجوح

(ش) التفسير الجبروتي عائد على مذهب القدرية اي يلزم فيه محذوران آخران زيادة على ما لزمهم من غير القدرة القديمة على ما سبق في دليل التامع احدها لزوم عود الممكن مستحيلاً الثاني ترجيح المرجوح وتقرير الاول ان تقول فعل العبد قبل ان تعلق له القدرة الحادثة ممكن وكل ممكن فهو مقدور للباري جلا وبلا فبفتح فعل العبد مقدور للباري تعالى فاذا خاف الله سبحانه وتعالى العبد قدرة حادثة قال القدرة انه يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة القديمة وصار اذ ذاك يستحيل الوجود بها فقد لزم ان ما كان ممكناً باعتبار القدرة القديمة صار مستحيلاً بالنسبة اليها لا يقال استحالته عارضة لسبب وهي تعلق القدرة الحادثة به فاستحال ان يكون الفعل موجوداً بقدرتين والاستحالة العارضة لا تقدر في الامكان الذاتي لانا نقول لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فمعين على زعمهم ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصح غفلاً وتغلاً عنك وغرراً المقترح

هذا الدليل على وجه آخر وذلك ان قال النكاح ثم تعلق قدرته تعالى به حتى ان كل  
 ممكن يتأتى من الصانع فعله فكذلك ايضاً لا بد ان يريد وجوده او انتفاءه للعموم  
 تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلاً وجب أن يكون مراداً واذا  
 قصد الى ايقاعه وآوقعه غيره كان ذلك تحقيقاً لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره  
 وذلك الذي ستمناه عند ابطال القول بالحين كونهما عدل المقترح عن التقرير الاول الى  
 هذا التقرير لانه اراد ان يجعل الحجة برهانية لا الزامية لان التقرير الاول انما هو على  
 المعتزلة لقولهم ان افعال العبد الاختيارية غير مقدورة له ولو كانوا يقولون بانهم لم يزل  
 مقدورة له تعالى بمعنى تأتي ان يفعلها وان تعلق القدرة الحادثة بايقاعها فلما هو همیشه  
 الله تعالى لم يرد عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا التقرير الذي قرر به المقترح الدلالة  
 فانه برهان على انفراد تعالى بالتأثير في جميع الكائنات وانه لا تأثير للقدرة  
 الحادثة في شيء من الافعال على كل حال من الاحوال حتى يرد به ما حكي  
 عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي والاستاذ والله اعلم وأما الوجه الثاني  
 وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر

(ص) قالوا لم يزل يقدّر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة قلنا فقد لزم  
 اذن ان لا يقدّر عليها مع وجود القدرة الحادثة وايضاً من اصلكم وجوب مراعاة  
 الصلاح والاصح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف

(ش) قد تقدم تقرير هذا الذي اجابوا به وتقرير رده اكل تقرير  
 في شرح قولنا وبهذا الدليل بعبته اعني دليل التامع المسئلة فانظره هناك

(ص) قالوا فكيف يتبىه او يعاقبه على غير فعله قلنا يفعل ما يشاء  
 لا يسأل عما يفعل والشواب والعقاب غير ملقين وانما الافعال امارات شرعية  
 عليها يخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعاً على ما اراد به في عقاب

بما يستحقه  
 من جميع التبعات  
 المقتضية  
 له  
 من العقاب  
 والاشارة  
 الى ان  
 الله تعالى  
 لا يسأل  
 عما يفعل  
 والشواب  
 والعقاب  
 غير ملقين  
 وانما  
 الافعال  
 امارات  
 شرعية  
 عليها  
 يخلق  
 الله تعالى  
 منها في  
 كل مكلف  
 ما يدل  
 شرعاً على  
 ما اراد  
 به في  
 عقاب

فكل ميسر لما خاق له ولو شاء ربك لجلد الناس أمة واحدة نساءه سبحانه وتعالى  
حسن الخاتمة بفضل

(ش) هذه شبهة من شبهات القدريّة وتقريرها أن قالوا لو لم يكن لقدرة  
العبد تأثير في فعله لما صح أن يثاب عليه أو يعاقب والتالي معلوم البطالان فالقدم  
مثله ويان الملازمة أن الفعل إذا لم يكن أثر القدرة العبد صار لا فرق بينه وبين  
ألوانه بل لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه يجامع أن الجميع  
لا أثر له فيه فكما أنه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ووجود ذاته ووجود  
سائر اجزاء العالم واعراضه لكونه لا أثر له في شيء من ذلك كذلك يلزم أن  
لا يثاب ولا يعاقب على شيء من أعماله أيضاً لأنه لا تأثير له في شيء منها أصلاً  
اجاب اهل السنة رضي الله عنهم بجمع الملازمة قولهم في بيانها أن الفعل حينئذ  
يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه أصلاً قلنا هو كذلك عندنا  
من غير فرق قولهم فيلزم أن لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على  
اللون ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كون سببه فعلاً  
للمكلف كيف وقد علمت من مذهب ختموكم أن الله تعالى أن يعاقب البريء  
ويعطي النمام للذنب العاصي بفعل ما يشاء والافعال الواقعة على يد العبد  
امارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الألوان والطعوم  
ونحوها امارات عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب والعقاب علة عقلية  
فتنصيحها وكل ما أطلق عليه في الشرع أنه سبب لما قلنا المراد بالسبب الامارة  
ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب إذ لا مشاحة في اللفاظ المنوية إذا فهمت  
المقاصد منها

(س) قالوا كيف يمدح العبد أو يذم على غير ما فعل ويلزم أن تكون

للعباد المحبة على الآخرة وقد قال تعالى <sup>الأنبياء</sup> لا يكون للناس على الله حجة بعد  
الرسالة قلنا من معنى ما قبله وايضاً قبطل بمسئلة خالق الداعي واتقدرة الحادثة  
وبعله القديم المحيط بكل شيء والحق ان العبد مجبور في قالب مخازر الحسن فيه  
رعي الامرين على تقدير تسليم اصل التصديق والتفويض العقلين

(ش) احضرت القدرة ايضاً بان العبد لو لم يكن معتبراً لافعاله لما منع ان  
يمدح او يذم على فعل من الافعال ويبان الملازمة ما تقرر في الطرف من بطلان  
مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الافعال انما صدرت من الله فقط  
صار مدح العبد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب على نهج ما سبق  
انه لا ملازمة عقلية بين المدح والذم وبين كون سببها محترماً للمدح او المذموم  
والاعتناء في الاحكام العقلية سبباً بالنسبة اليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحى  
لا يشترط امره من ادل دليل على تهاجي القوم في العبادة وكون الاوهام لتلك  
عقولهم ولم تتركها ان تنفذ امرها على اتا لوسلنا لم الاعتناء في هذه المسئلة على  
العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم لا بد وان يكون فعلاً للمدح او المذموم  
كيف وقد تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كتب للمدح  
فيه اصلاً كما تقرر الذم بافساده وتقرر مدح الحوادث وذمها كالكليات والابلية  
ونحوها باعتبار ما انصفت به من الارصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلاً  
واذا كان معنى المدح التناء على الشيء بما انصف به من الحسن حالاً وما لا  
والذم ضد ذلك حسن مدح من خالق الله سبحانه لم يحض فضله واحسانه امارات  
تدل شرفاً على حصول الكالات الآخرة لم والحسن الجسمانية والروحانية  
التي هي مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يحسن ذم  
من انصف بافسادها ولا حول ولا قوة الا بالله حتىراً ايضاً بان العبد لو لم يكن هو

المغتفر لافعاله لكات للعصاة المعذنين حجة على الله في الآخرة وبيان الملازمة  
 انهم يقولون عند ما يؤمرهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا على شيء خلقته  
 فينا وسبق به علمك وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ابتعاد شيء مما امرتنا به  
 او اعدام شيء مما نهىتنا عنه بل ذواتنا وافعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك  
 في شيء من ذلك فمن ومن امرت بهم الى النعيم سواء كل منا منفاد لحكمك  
 وقضائك جار على وفق علمك وقدرتك وارادتك فما بال أولئك يتمتعون  
 في الفردوس ومنازل النعيم ونحن نتردد فيما لا يقدر على وصفه من العذاب من  
 الاليم في درجات الجحيم والجواب ان مثار العاطف فيما توهموه من الحجة انما جاءهم  
 مما اعتقدوا ان الثواب والعذاب معالان بالاعمال وقد سبق انهما لا غلظ لهما وانما  
 الاعمال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره تعالى فضلا وعدلا لا يسل  
 عما يفعل ونحن المسئولون وما يطل مذهب المعتزلة ان ما قروا منه هو لازم لهم  
 وان قالوا ان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم  
 واقفوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل من الشهوة  
 فيه وقوة نصيبهم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب الفعل واذا كانت اسباب وجود  
 الفعل كإياها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذن هذا العبد  
 الله تعالى هو الذي ألجأ الى ذلك الفعل بان خلق له جميع اسبابه وما ينوقف  
 عليه بحيث لا يحد مع تلك الاسباب اشككا عن الفعل وهو سبحانه وتعالى مع  
 ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يمتنع ايضا  
 على مذهبه لو صحت الحجة ببطل ما احتج به على مذهبنا بزعمهم فيقول يا رب لم  
 خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصى بها ولم خلقت لي الشهوة فيما بل ولم  
 خلقتني اصلا اذا علمت اني لست ممن يصلح لطاعتك واذا خلقتني فلم لم تمنني

حجة

رأوا فعمدوا له بطل



صغيراً قبل ان ابلغ سن التكليف واذا بلغني سن التكليف فلم لم تجعلني مجنوناً  
لا أمير الارض من السماء فذلك اسهل عليّ بكثير مما عرضني له من العذاب  
الذي لا يطاق واذا جعلني عاقلاً فلم تكفني اصلاً وقد علمت ان التكليف  
لا يفيدني شيئاً بل هو من اعظم المصائب عليّ وغير هذا مما نشأ عن توهمات  
فاسدة والى هذا المعنى اشترت بقولي وايضاً يعطى بمسئلة خالق الداعي الخ اي  
يعطى لتبليغ الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا جرداً ان القدرة الحادثة تؤثر  
في مقدورها بمسئلة خالق الداعي الخ ومسئلة العلم مع خالق الداعي والقدرة هي  
التي خلقت الحي المعترلة ولهذا قال بعض اذكائهم لولا مسئلة العلم لقت الامة  
لنا واما قولي والمحق ان العبد مجبور في قالب معناري الخ فهذا جواب آخري  
حسن الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا المعترلة على قاعدة  
التصين والتفويض العقلين ووجه ذلك انه سبحانه لما اجرى عادته بامداد العبد  
بالارادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي بحيث لا ينحس انه اكراه على الفعل  
او ألجى اليه وبها صمم العبد عزمه على فعل أمد سبحانه بخلق القدرة  
عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية كما قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا  
له الآيات وقال جل وعز ومن اراد الآخرة انتم قال سبحانه ارفعوا كلاً عن هولاء  
وهولاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً اقرب الامداد على الارادة  
منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان فصار العبد  
بحسب الظاهر كأنه موجود لقوله حتى ان الوهم والخيال لا يشكان في ذلك وقد  
ضل بها كثير من احناف ولولا ان الله سبحانه أيد عقول اهل السنة بخلافها حجب  
التوهمات المظلمة وبرزوا الى شمس المعرفة فاذكروا بها الامر كيف هو لكانوا  
كغيرهم وان كان العبد بحسب الظاهر كأنه موجود له وبهذا المعنى فسر بعضهم

معنى الكسب فتعلق الثواب والعقاب على فعله حسناً شرعاً وعرقاً وعقلاً ولهذا  
يجس أن يمدح و يذم على تلك الافعال واما ان نظرنا الى الابلان والى حقيقة  
الامر لم يصح جعل فعله سبباً لشيء اللهم الا ان يطاق عليه لفظ السبب بمعنى  
الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الافعال تارة ونحو  
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ونحو وتارة بانفوع نحو لا يدخل الجنة احد بماله ولعله  
للملاحظة الامر بين الجبر بحسب ما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر  
وعرف الخطاب وهو المراد من قولي فصع فيه رعي الامرين ويحتمل ان يكون  
ذلك الاختلاف للملاحظة كونه اماره شرعية وملاحظة في الدلالة عنه عقلية  
والله اعلم . واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة التزامات كثيرة يطول تتبعها وفيما  
ذكرناه من ذلك كفاية والله اعلم

(ص) ﴿ فصل ﴾ واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في  
عملها بطل لذلك تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب  
بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلاً وهو المسمى بالتولد  
عند القدرية مجوس هذه الامة مع ما فيه على مذهبيهم من وجود اثر بين  
مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من غير ارادة ولا علم بالمفعول ونحو  
ذلك من الاستحالات المذكورة في المعلومات واتفق الاكثر على عدم تولد  
الشع والري ونحوهما عن الاكل والشرب وشبههما وذلك مما ينقض ايضاً على  
القاتلين بالتولد وبالله التوفيق وهذا الذي ذكرني اوصافه تعالى الى هنا هو كله  
مما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد  
ذلك الواجب

(ش) مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة لا تأثير لها في

القدرية  
القدرية

مذهب طائفة  
نحوه

مذهب طائفة  
نحوه

شيء من الممكنات وهي تتعلق بمقدورها تعلقاً من غير تأثير بل نسبتها إليها  
كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه إلا أن القدرة الحادثة لا تتعلق  
بمقدورها إلا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة لا تأثيراً ولا  
غيره والمعتزلة قد سبق أن مذهبهم أن العبد مخترع أفعاله وواقفوا على أن القدرة  
الحادثة لا تتعلق مباشرة إلا بالقدر الذي هو في محلها غير أنهم يرون أن ما في  
محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا أن السبب والمسبب مقدوران  
للعبد إلا أن أحدهما مباشرة والآخر وهو المسبب بواسطة إيقاع السبب ولم  
يذكروا تولداً في محل القدرة الحادثة إلا العلم النظري فإن النظر عدم تولد في  
محل القدرة عليه فحقيقة التولد عندهم إيجاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة  
وهذا المذهب لما أخذوه من مذهب الفلاسفة في الأسباب الطبيعية فليسهم وزعموا  
أن الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع وإست عدم كالحلل العقلية الموجبة  
للاحكام لتدواتها إذ لا يجوز أن يمنعها مانع فأخذ المعتزلة ذلك والقوى تولد أولم  
يجمعوا حكم السبب المولد بثابة العلة العقلية لجواز أن يمنع التولد لمانع ثم غيروا  
العبارة كيلا يظهر مأخذهم فقالوا موفعل فاعل السبب وهذا إذا حقق لم يكن له  
حاصل لأن الأمر الواحد يمنع أن يكون ثابتاً لمؤثرين فمن ضرورة تأثير السبب  
فيه امتناع تأثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب بول  
حاصل القول به إلى أنه فعل سببه كما أن الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع  
لفعله ولم يكن فعله فضلاً عن عرجل إلا أنهم يمنعون اضافته لله تعالى ولزعمهم في  
اضايفهم قطع نسبة التبائح إليه ومذهبهم في التولد يلزمهم ما قرأوا منه من نسبة  
فعلها إليه وكون المولد فعل فاعل السبب قد نقل أعلام الحرمين في الشامل  
أضاق المعتزلة عليه قال المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم إلى أن المولدات

مضافة الى البارى سبحانه لا على معنى انه فعلها ولكن بمعنى انه خلق الاجسام  
 على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها ولم يقل انها فعل  
 فاعل سببها وذهب حنفى القردالى ان ما يقع مابين الحلق القدرة على قدر اختيار  
 انشيب فهو فعل قاعل السبب كالتقطع والقصد والذبح وما لا يقع على قدر اختيار  
 المسبب كالتفري عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلقوا في وقت تعلق  
 القدرة بالتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه  
 فيقطع اثر القدرة فيه وقال آخرون انما يقطع كونه مقدورا اذا وقع التولد ووجد  
 لا عند وقوع سببه فقط واختلقوا في اللون والطعم هل يجوز ان تقع متولدة  
 أم لا وذهب جماعة من الشرس الى ان هذه التولدات لا فاعل لها بلزمه بطلان  
 الدليل على اثبات الصانع وذهب سمر الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع  
 الاجسام الا الارادات وللولدات عندم أربعة الاعتقاد والجأزة على شرائط  
 معتبرة عندم والنظر المولود للعلم والوهن المولود للألم وقد اختلف ابرهاسم والجباي  
 في ان المولود الاعتقاد او الحركة فذهب الجباي الى الثاني وذهب ابنه ابرهاسم  
 الى الاول والاعتقادات عندم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب  
 على الاعضاء وكل ذلك من مذهب الطبيعيين السالين المضلين ثم اختلف  
 المعتزلة هل يجوز ان يكون في افعال البارى تعالى تولد فصارت جماعة الى منعه  
 لعدم قادر به تعالى وامتناع ان يتعلق بشيء في محلها وانما يتعلق بها خرج عن  
 محلها وتسببت الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار آخرون الى ان التولد  
 معقول في افعاله تعالى فان السبب المولود لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يميز ان ينفى  
 تأثيره في سببه الا مانع وليس صدوره من الصانع مانعا والا لمنع في الشاهد قبلزم  
 ان يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم هذا حاصل مذاهبهم في التولد

واعلم ان ردمهم في التولية عند التصح في الفصل الذي قبل هذا وهو ما تقدم من  
 البرهان القطعي على اسناد الحوادث كلها للباري جل وعز وانه لا تأثير لكل ما عدا  
 جملة وتصيل في شيء منها والى هذا المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقولنا واذ  
 عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في آخر الكلام ثم اشرنا في هذا الفصل الى  
 لوازم تلزمهم مما يخص القول بالتولية فتبين انهم يلزمهم وجود اثر واحد بمن يؤثر بين  
 وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث  
 واجب عن سببه المولد ومقدور لفاعل بالقدرة الحادثة أيضاً ومنها وجود الفعل  
 بلا فاعل او بدون ارادة وشعور بالفعل فان من رضى سبها واخترته المنبئة قبل وصول  
 السهم الى الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به جرح ولا يزال سارياً  
 الى ان يفضي الى الزهوق مثلاً فهذه المراتب والآلام افعال الراي وقد رمت  
 عظامه ولا يريد في الفساد على نسبة قتل الى ميت من انتفاء مصححات الفعل  
 منه وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع الفعل من ميت لبطل دلالة  
 الفعل على كون الفاعل حياً ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل ينح ايضاً الاستدلال  
 بوجود الحادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل يدل على فاعله ولا يلزم منه  
 وجود الفاعل حالة وجود فعله فالجواب انه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل  
 ويتبع صدوره مضافاً اليه في حالة امتناع كونه فاعلاً اذ الصدور منه يقتضي  
 صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة وما يلزمهم ان يكون الموت المستقب للآلم  
 متولداً عن فاعل الآلم فان نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة الى فعله كمنسية  
 تعقب الموت له وهذا الالتزام لا يتأتى لم دفعه ولم يتأتى للجائي ان يتفصل عنه  
 الا بالتجسر على خرق اجماع الامة بنسبته الى فاعل الآلم وقد اجمعت الامة على  
 ان الباري تعالى هو يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره ويلزمهم ان

يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده والقدره على الشيء عند  
 قدرة على ضده انحوا على التولد بأننا نجد المسببات واقعة على حسب القصور  
 والدواعي كما ان المقدور المباشر بالقدره الحادثة كذلك والحواب ان ارتباط  
 شيء بشيء بمسبب محري العادة وان اطرد لا يتبدل على ان لا احدهما ثابتا في  
 الآخر فان ارتباط الاصل المتبقي عليه والقرع مسنويان عندنا في عدم الدلالة  
 على التأثير وايضا مما يقتض عليهم هذه الحجة اننا نجد امورا واقعة على حسب  
 الدواعي والقصور وقد ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع والري عند الاكل  
 والشرب والسقم والهرم والارث عند معظم المعتزلة والحجارة عند احتكاك جسم  
 بجسم على تعامل واعتقاد وسط الزاد عند الاقتداح وقبح الخطب ونحوه الجمل  
 ووجوب الوجع عند الافهام والتعبيل والتعريف وبعضهم انزعم التولد في الشبع  
 والري والحجارة عند الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معقولهم والمصلين  
 منهم وانزعم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست من جنس  
 مقدورنا باجماع وذلك لان سائر الاجسام لها ثلثها فان زعموا ان النار كانت كاملة في  
 الجسم فتمركت وان المتولد حركة جسم لا وجود جسم كان هذا عوسا لا يرضى  
 بقوله عاقل فان الحجر والزاد ليس فيها قبل الفتح شيء وكذلك الرخ اذا نشر  
 بالمشار فلا نار فيه وعند حكمة تظهير النار فيه وان اجابوا عن قولهم بعدم التولد  
 في تلك الامور التي الزوجها بانهم انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها قيل لهم  
 وكذلك ثبت عدم الاطراد فيها ادعيتهم متولدا كالرمي والجرح ورفع الثقل  
 وشبهه وغير ذلك مما وقع فيه النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي ويصيب الغرض  
 قارة ولا يصيبه اخرى والجرح قد ينفض الى السريان نارة وقد يندمل اخرى

ورفع الثقل وشبهه قد يرتفع للشخص نارة ولا يرتفع اخرى ومذهب المعتزلة في تحريك الاشياء الثقيلة ان تحريك الثقل يمتد ويسر بالاعتناء عليه ودفعه واذا اريد رفعه وانقلبه اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتناء الذي يحركه يمتد ويسر به يرتفع الى جهة التصمد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح بل لا بد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمين واليسرة قال لان معقدنا في التولد ما نخسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك اننا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمتد ويسر ولا يقدر على رفعه فلم ان ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة ثقيلة وكل واحد يستقل على الافراد بحمله فقال الكمي وعباد الصميري واتباعها يعمل كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الآخر ولا يشتركان في حمل جزء وذهب غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلتين باطل اما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال اصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال وان سلمنا جدلا قيطل مذهب الافديمين في المسئلة الاولى بما ذكر ابو هاشم فيها وبطل ما ذهب اليه ابو هاشم بأن فيه اجتماع المثليين لقوله لا بد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز اجتماع المثليين لكن يقال له اذا ولد الراجع حركة واحدة في هذا الثقل استعمال ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بجبره وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لا بد فيها من تفرغ واشغال فاشتراطه زيادة حركة في جهة التصمد على ما به يتحرك الى سائر الجهات اشتراط لما يتحقق المشروط بدونه وذلك يناقض حقيقة الشرط واما اخلاقهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذا حملوا ثقلا وكل واحد منهم يستقل



بمحله فقد قيل لعياد الصميري القائل بالقول الاول فيها الجزء المقتضى به بعض  
الحاملين معبوت او مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع الجزء  
المعين ايضا محال اذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء والقرض ان هذا الحامل ان  
كان بالقرادة يستقل بالحمل بجميع الاجزاء فواجه القرادة بجزء دون جزء فقال  
لا أعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة نشأت من التمسك في اصل التولد  
ببعض البهائم الفاسدة ثم قيل للآخرين القائلين بالقول الثاني هل عين ما تولد  
من فعل احد الحاملين تولد من الاخرام لا فان كان الاول ثم وقوع امر واحد  
من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما ولزم  
ان يكون الزائد لا فائده له وبالجملة فالخروج عن الحق وتعميم الاوهام  
والخيالات يؤدي الى انواع من الخيرة والفساد لاحصر لها واقه الهادي من يشاء  
الى صراط مستقيم

(ص) فصل في حق تعالى ان يرى بالابصار على  
ما يليق به جل وعلا لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة والسؤال  
موسى كلمه عليه السلام لما اذ لو كانت مستقبلة ما جهل امرها ولا جماع السلف  
الصالح قبل ظهور البدع على ابناءهم الى الله تعالى وطلبهم النظر الى وجهه الكريم  
ولحديث سترون وبكم ونحو ذلك مما ورد والظواهر اذا كثرت في شيء  
انقادت القطع به .

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وهو مقابلة  
شرع في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد من هذا القسم وجوع الجواز الى صفة  
من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل  
ان يهتف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع

ما يجوز ووجهه

حوا ١٠٦  
٠٧٠١٦٩

الحوا  
٠٧٠١٦٩

صفاته ولو انصف تعالى بجزائز فكان منصفاً بالحوادث اذ الجائز لا يكون الاحاداً  
ويتعالى سبحانه عن ذلك واذا عرفت هذا فعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى  
انه يجوز ان تتعلق قدرته تعالى بايجادها لخلقها لخلقها لهم على وفق مراده ويجوز  
ان لا يتعلقها تعالى لهم لا يستحيل في حقه تعالى خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل  
خلق الله تعالى لهذه الرؤية مستحيل احتج اهل السنة على الجواز بالسمع والعقل  
اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ خصرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر اذا  
تعدى بصرف الى كان ظاهراً في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر  
الرؤية اسناد هذا النظر الى الوجه الذي هو محل البصر الباصرة وحمل الجبالي  
النظر في الآلة على معنى الانتظار وجعل الى اسما يعنى التعمية مفرد الآلة  
مضافاً اسما بعده لا حرف جر والمعنى عنده منتظرة نعم ربها قال عنده مفعول  
بناظرة ورد بأنه لو اريد ذلك اسما اخص باسناد الى الوجوه ولم يكن لتقييد  
بالطرف وهو يومئذ معنى فان المؤمنين لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين تعمة الله  
تعالى وآلاءه سبحانه بل الكفار في الدنيا كذلك ومن الادلة السمعية - قال موسى  
عليه السلام للرؤية ان معلوم انه لا يعلم ما يستحيل في حقه تعالى والا لكانت  
جاءلاً بما ادركت استحقاقه حاشاة المعتزلة فتعين انه ما سأل الا ما هو جائز  
اذ سؤال ما يستحيل ممنوع ولا ينبيأ معصومون ان كل زلل على ما يأتي تنقيفه  
ان شاء الله تعالى ومن الادلة اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى بأن  
ينعمهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض ادعية النبي صلى الله  
وسلم ومنها حديث السنون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تصامون او  
لا تصامون في الرؤية كوجه التشبيه بالقمر ما أشار اليه آخر الحديث من عدم  
تصام بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجملة والجسمية ولوازرها فمعشجلة في حقه

تعالى وبالحجة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية قياد كذا لا المرئي بالمرئي وهذه  
الادلة ونحوها من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص فهي  
لكثرتها ونواحيها على معنى واحد تنيد القطع بالرؤية والى هذا المعنى اشرت بقولي  
والظواهر اذا كثرت الخ وقد اشار الى هذا المعنى شرف الدين بن التلساني  
رحمه الله ردا على الامام الغزالي ميله الى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم ينضح له  
الدليل العقلي عليها والادلة السمعية رآها ليست بنص فرد عليه بما سبق وهو  
ظاهر على ان يمس تلك الادلة على الانفراد كقول موسى عليه السلام للرؤية  
تلك ان تكون نصا في جواز الرؤية ويقرب منه حديث سترون وبكم فانه نص  
فيها وهو حديث مستفيض تلقته الاثمة بالقبول

(ص) ولا يعارضها قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك اخص  
لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها متغية مطلقا لنا انه الرؤية لكن المراد في  
الدنيا او هو من باب الكل لا التكبيرة ولا قوله عز وجل ان تراني لان المراد في  
الدنيا اذ هو المؤول لموسى عليه السلام والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال  
ان تراني ولم يقل لم ارا ولم تمكن رؤيتي وقد يستأنس لذلك بما تقرر في المنطق  
ان تقيس الوضعية يؤخذ فيه وقتها المعين

(ش) هذا مما استدلل به المعتزلة من السمع على استعانة الرؤية اما قوله  
تعالى لا تدركه الابصار فقد قال ابن التلساني هذه الآية نفسك بها المعتزلة تارة  
على نفي وقوع الرؤية معارضة لما نسكنها به من الآي وتارة نفسك بها في  
امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على المقصد الاول ان الرؤية  
ادراك البصر ولا شيء من ادراك البصر يتعلق به تعالى ينتج لاني من الرؤية  
يتعلق به عز وجل ودليل الصغرى ان الرؤية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت

الرؤية مع شي الادراك ودليل الكبرى عموم فهي الادراك في الآية عن كل بصر  
لأن الجمع على بالالف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عموم في الابصار  
عمومه في الزمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة واما  
توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الرؤية فلانه تعالى ذكرها في مرض  
التمسح بها فيكون هي الادراك بالنسبة اليه كالاقيوته في حقه نقص والنقص  
على الله تعالى محال والجواب من الآية من وجوه احدها اننا لانسلم ان الادراك  
بمعنى الرؤية بل هو اخص وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار  
جوانبه وامرافه وهذا في حق الله تعالى محال فيتمتع محله على مجازة وهو انه  
لا يرى رؤية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون  
به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي اصل الابصار وهو الذي تدعيه وبهذا  
نعرف ان النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الاحاطة للتوفيق بين  
النصوص سنا ان الادراك بمعنى الرؤية لكن لانسلم العموم في الزمان بل المراد  
في الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في الآخرة او تدعي  
التخصيص في الافراد وان المؤمنين خارجون عن هذا العموم للدالة الواردة فيهم  
او نقول لفظ الابصار جمع على بالالف واللام يفيد في الثبوت العموم فسلبه  
يفيد سلب العموم لان الذي تابع لما اشعر به اللفظ المثبت وذلك لا يفيد عموم  
السلب لان سلب العموم لا ينفي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيتحقق بنفي الحكم  
عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوت الحكم لفرد من  
الافراد ولهذا كذب الله تعالى اليهود حيث قالوا ما اترل الله على بشر من شيء  
بقوله قل من اترل الكتاب كحيث ادعوا عموم السلب والدلالة للعمدة بالآية  
ستوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لا تدعي انه يراه كل احد

وانسابه المؤمنين دون الكافرين وتقبض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية في  
 السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ  
 نقول بموجبها وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ايصار المؤمنين هكذا فرر الامام  
 الفخر هذا الجواب وبالله اشرفت بقولي او هو من باب الكل لا الكلية اي السلب  
 في الآية من باب السلب المعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب  
 السلب المعلق بكل فرد فرد وهذا الجواب الاخبر اضعف الاجوبة ولهذا اخرته  
 وقد اعترضه ابن التماسي بان قال لانسلم ان هذه الآية لا تنفي عموم السلب  
 ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا يتناقض  
 وقوله ان نفي الكلية الموجبة الجزئية السالبة فلنا مسلم انه يمكن ذلك في  
 نكديها لانه الحق لكن اذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية  
 بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح بذلك  
 فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان التمدح بقولك لا يدركه  
 بصرا البينة لا بقولك بعض الابصار لا يدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني  
 للامام الفخر وهو ان الادراك اخص من الرؤية على ما سبق تقريره قلت  
 واعتراض شرف الدين ظاهر وقد اجاب عنه بعض المعاصرين من التماسيين  
 في شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لانسلم ان هذه الآية لا تنفي  
 عموم السلب فنع لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي  
 معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم بدليل صدق قولنا لا رجال  
 في الدار او لم يبق الرجال اذا كانت فيها رجل واحد او رجلان او اقوام رجل  
 او رجلان واما قوله لانسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تنفي عموم السلب  
 فانه لا يتناقض فتقول عيب انه لا يتناقض فان ما يقتضيه وكوسم فلا يترك الظاهر

للحمثل المرجوح واما قوله اذا كذبت بالسالبة اطلع فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة  
 النكبة فيستلزم الجزئية لان النكبة اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من  
 النقيض كذب النقيض وان لم يقع دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اخذها  
 كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا أدى الى تناقض الكائنين وهو باطل واما قوله  
 الذي يدل اطلع فتقول تلك القرينة حالية لا انظرية فلا يترك مدلول انقضاء  
 لاجلها سلنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة لكن لانسلم عمومها في الازمان  
 لان صيغة العموم مطابقة فيها فتقيد بالذات او ندعى التخصيص في الافراد لقوله  
 تعالى مرجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة او تقول هب ان جميع الابصار لا تدركه  
 لكن لم قلتم لم يدركه المبصرون او ندعى التقييد في الادراك بالا حاطة فلنا تراء  
 على ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او تقول  
 هذه الالة وردت في معرض المدح كما ذكرتم لكن لم قلتم انها تدل على نفي  
 الرؤية ونفي الرؤية مطلقا لان مدح قبيلا بل المدح في اقتداره على منع الرؤية من  
 يشاء اذا يشاء ويحذفها لمن يشاء وهو البقي بالمدح انه قلت ولا يخفى عليك فساد  
 هذا الرد وما احتوى عليه من أنواع الاختلال فيها حكايته عن علماء المالكي  
 انهم نصوا على ان الجمع المثني معرفا او منكرا لا يفيد عموم المثني وانما يفيد نفي  
 العموم وهذا نفي لم ينس عليه احد منهم ولا من غيرهم اعني من كل من يقول  
 بالعموم بل نصوا على عدمه في النكرة وانها اذا كانت في سياق المثني تم ظاهرا  
 مع غير لا الجنسية وانما مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون النكرة  
 مفردة نحو لا رجل او مائة نحو لا رجلين او مجموعة نحو لا رجال وهذا مما  
 لا يخالفون فيه وانما نزاعهم في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق المثني  
 والجمع وهو الذي نص عليه القزويني تبعاً للسكاكي ام هو في الجميع على حد سواء

واليه مبل التفاتنا في بحثه وجميعه في ذلك مشهورة في مطولته على التلخيص  
واما المعروف الذي تعلق به النبي فلم ينصوا على انه ليس بهام بل ظاهر كلامهم  
انه مع النبي كالجرد واكثر الاستعمال على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب  
المعتدين وما للظالمين من ولي ولا نصير ما على الحسين من سبيل وفي الحديث  
لا تغفلوا النساء ولا الصبيان ومثل ذلك كثير وتخرج سلب العموم في تعلق النبي  
بال على سلب العموم في تعلقه بكل قياس في اللغة مع ظهور الفارق لاحتمال  
استعمال ال مع أدانة العموم للفرقة لا للاستغراق على انه قد استعمل للعموم  
السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يحب كل منافق ومخلف والله لا يحب كل  
كفار اثم ولا قطع كل خلاف مبین وقوله بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار  
اذا كان فيها رجل او رجلان استدلال فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل  
او رجلين انما هو بناء على ان استغراق المقدار اشمل من حيث انه يستغرق الواحد  
فما فوقه والجمع العام انما يستغرق احاد الجمع التي كان يصلح لها قبل العموم  
لا الواحد والمثنى لانما يسا من مدلول الجمع لغروجهما عند من يقول به لهذا شبه  
خروج المرأة من عموم الرجل مثلا وبالعكس لا لما فعه هذا المعترض على ابن  
التلخاقي ان خروجها لاجل ان التني الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم وهي  
غفلة عظيمة لا يرضى بمقالتها اصاغر صبيان الكتاب اذ يلزم على هذا صدق النبي  
في قولنا لا رجال في الدار وان وجد فيها آلاف الآلاف من الرجال عند غيبة  
رجل واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة فهي في قوة قولنا بعض الرجال  
ليس في الدار فيصدق بقية رجل واحد من الدار ان بعض الرجال ليس في  
الدار ويريد ان ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار فصدق اذن القضية وان  
وجد في الدار رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل وقوله تقول هي انه لا ينافيه



فإين ما يقتضيه نقول يقتضيه ما ذكر من أن الآية وردت في معرض التمدح  
 تحمها على خلاف العموم يحل ببلغة الكلام وقوله أن تلك القرينة حالية فلا  
 يترك مدلول اللفظ لأجلها هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة المجازي القرائن  
 اللفظية وقساده ظاهراً عند المعقنين وإن كان في ذلك خلاف وقوله سلنا دلالة  
 الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم منه يوجب انقطاعه وما ذكر بعد  
 الخ كلام منصوب في غير محله وكأنه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو  
 الإمام شرف الدين بن التلساني من أئمة أهل السنة ومحققهم رحمه الله تعالى  
 ورضي عنه وقد قدح في بعض الأجوبة عن الآية التي استدل بها المعتزلة ولا  
 يلزم من ذلك أنه يوافقهم على صحة الاستدلال بها على تقي الرواية كيف وهو  
 قد صرح بما ارتضاء من الأجوبة عنها كحل الإدراك على ما هو أخص من  
 الرواية ونحوه فشان التكلم معه أن يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه أن  
 قدر لا أنه يسلم له ذلك الاعتراض ثم يقول عندنا أجوبة أخرى غير ما اعترضت  
 توجب صرف الآية عن الاستدلال بها على تقي الرواية لأن ابن التلساني  
 يوافق على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية على  
 مذهبه الفاسد لحسن أن يشغل معه من جواب يعترضه إلى جواب آخر يسلم من  
 الاعتراض لأن مقصوده هو الاعتراض تصحيح مذهبه والدفع عنه لا خصوصية  
 ذلك الجواب الذي يعترضه ومما تمسك به المعتزلة قوله تعالى كن ترائي ولن قالوا  
 تعبد الشايد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا والمراد هنا التأيد والمجاز والنقل على  
 خلاف الأصل فوجب أن يقال أن موسى عليه السلام لن يرى الله البتة وكل  
 من قال أن موسى لن يرى الله البتة قال أن غيره لن يراه والجواب أن هذا يدل  
 على كونه تعالى جائر الرواية لأنه لو كان متمتع الرواية لقال لا تصح رويتي أولن

فمكن رؤيتي اولا ارى ونحو هذا ألا ترى ان من كان في كه حبر فظنه بعضهم  
طعاما فقال اعطني هذا لا كله كان الجواب الصحيح له ان هذا لا يؤكل اما اذا  
كان طعاما يصح اكله فحينئذ يصح ان يقول الجيب انك لن تأكله وهذا واضح  
والجواب عن قولهم ان لن لنا يد ممنوع لقوله في اليهود ولن يلقنوه ابدا وهم يفتنونه  
في النار ثم ان الآية جواب لسؤال موسى عليه السلام وهو انما سأل رؤية  
ناجزة في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذ الاصل في الجواب  
المطابقة ولان الجواب وقع هنا بنقض السؤال وقد قيد السؤال بوقت معين  
فالاصل ان نقضه يتقيد به ولهذا قال اهل المنطق ان نقض الوقتية كقولك  
زيد متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال  
في نقض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة  
والى هذا المعنى اشترت بقولي وقد يستأنس الخ

(ص) واما اثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود  
فضعيف لان الوجود عين المرجود فلا يصح ان يكون علة

(ش) تقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التلساني ان يقال  
الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج الباري يصح ان يرى  
وذليل الصغرى ظاهر واما دليل الكبرى وهو ان كل موجود يصح ان يرى  
فلا ت صحة الرؤية موقوفة على مصحح والا لصح تعلقيها بالعدم كالعالم والرؤية  
تعلقا بالمختلفات بدليل تعلقيها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما  
اذن لا يخلو اما ان يكون ما به الاقتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به  
الاقتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالتنوع بالمثل المختلفة وانه محال تعيين  
ان يكون المصحح امرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون

الاصالة

المصحح الباري  
الوجود

الاصالة

امراً ثبوتياً او عدمياً لا جائز ان يكون أمراً عدياً والا لصح رؤية المعلوم وامتنع  
 رؤية الموجود ولان عدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي تعين ان يكون  
 امراً ثبوتياً والامر الثبوتي لا يخلو اما ان يتقيد بالوجود او لا فان لم يتقيد بالوجود  
 امتنع رؤية الوجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة او  
 موصوفاً لا جائز ان يتقيد بأحدهما والا لما روي الآخرون فتمين انه انما صح رؤيته  
 لكونه موجوداً والباري تعالى موجود فصيح ان يرى قال الامام الفخر في المعالم وهذا  
 عندي طعيف لانه يقال الجوهر والمرض مخلوقات فصحة المخلوقية لبعثها حكم  
 مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشارك اما الحدوث او الوجود  
 والحدوث باطل لما ذكرتموه تعين الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون  
 مخلوقاً وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه وايضاً قلنا ندرك باللمس الطويل  
 والعريض وندرك الحرارة والبرودة وصحة الملوسة حكم مشترك ونسوق الكلام  
 الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملوساً والتزامه مدفوع ببدية العقل والاوّل  
 قوي فان أجيب عنه بان صحة المخلوقية معطاة بالامكان والباري واجب لزوم مثله  
 في صحة الرؤية والثاني أيضاً قوي وجواب الاستاذ عنه بالفرق بين اللمس والرؤية  
 لوجود التأثير والتأثير في الأوّل بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت مع  
 اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتلقى هذا الادراك به تعالى من غير  
 اتصال ولا نكيف وامام الحرمين قد التزم هذا وصح تلقى الادراكات الخمس  
 به تعالى من غير ان تغايرها الاسباب المتصلة بها عادة ونسب هذا أيضاً لتشج  
 الاشعري خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلاسي من منع تلقى باقي  
 الادراكات به تعالى وقد اقتصر الامام الفخر في المعالم على هذين التقيضين قال  
 ابن التلساني وقد اورد عليهما في الاربعين وغيره اسئلة عديدة واكدورودها بقوله

وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتسكك بهذه  
الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وقال شيخنا ابي الدين يقول  
ان بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشي التعليل قال ابن التلخاسي ونحن نشير اليها  
على وجه الاختصار ونسب على القوي منها والضعيف وبالله تعالى التوفيق الاول  
منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة تفيض لا صحة المحسول على المنع  
فالصحة امر ثبوتي لاستحالة تقابل تعيين الثاني سلنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم  
توقفه على مصحح وليس كل حكم منتقراً الى مصحح فان صحة كون الشيء معلوماً  
حكم ولا ينتقز الى مصحح وجوابه انه لو لم ينتقز الى مصحح لم تعلقه الوجود  
والعدم وحبث لم يم اقتضى مصححاً الثالث سلنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم  
صحة التعليل اصلاً فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود  
والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بها  
و ينفي التعليل العقلي وهذا السؤال لاقم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال  
ومن قال بها كالتفاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ  
وان لم يقل بالاحوال فانه قاتل بالوجود والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم  
والخصوص ويرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية فانه لم يقل بالتعليل  
ومع ذلك فبما تبطلون من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرشدين مبني على  
التزام احكام العالي العقلية وقتل ان الحدوث لا يكون علة لانه لا يعقل الا بالشركة  
بين الوجود والعدم والعدم السابق لا يجمع الوجود والعلة يجب مقارنتها للعقل  
وصحة الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة للامر الثبوتي ولا جزاً منها  
وقلت ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهره ولا العرض لرضيته لما يلزم عليه من  
تعليل الحكم المتعدد النوع بماتين مختلفتين وقتل ان الجوهر لا يصح ان يقال روى

لانه على صفة خاصة من كون او لون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة  
 العقلية الرابع سلنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة  
 وقولكم في جوابه انه لو لم يتوقف على مصحح لم حكمه المعلوم والموجود لا ينتج  
 الا انه يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطاً فان الحياة شرط  
 لقيام العلم والقدرة والارادة بالعمل وليست علة لها وهو قوي الحاسس سلنا صحة  
 تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر مرئياً  
 مخالف لصحة كون السواد مرئياً ولو تساوتا لقامت احدهما مقام الاخرى وللإضافة  
 اثر في المخالفة وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف اليه  
 كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاته السادس سلنا انه مشترك ولكن  
 لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة فان اللوية فدر مشترك  
 وجودها مماثل بخصوصيات الالوان وجوابه ان الاحكام العقلية كالمالية والقادرية  
 لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو علمنا العالمية  
 بحقيقة تخالف العلم لزم قلب معقولها وذلك محال واما لزوم اللوية لخصوصيات  
 الالوان فسلم والمنوع قول الاخص علة للاعم السابع سلنا ان المشترك لا بد له  
 من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك  
 المنوي بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنساً للواجب فيحتاج الى فصل ويلزم  
 التركيب في ذات واجب الوجود بل وعلا كيف ومذهب الشيخ الاشعري انه  
 مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم  
 من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود الباقي تعالى علة لصحة رؤيته  
 والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة التزام ان الوجود زائد على  
 ماهية الوجود وان كان لا يفارقها وانه مقول على الموجودات بالاشتراك المنوي

بدليل صحة اقسامه الى الواجب والمكن ومورد التفسير لا بد وان يكون مشتركا  
 ولا يلزم ان يكون جنساً الا لو كان مشتركا ذاتياً وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم  
 الذات على فهمه وهذا يتجه على اختيار الامام في الوجود ولا يتجه على رأي من  
 يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن تمام ملابسته كالفاضي وامام الحرمين الثامن  
 سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث  
 وحصرهم مخبر بالامكان او بالركب منه ومن غيره وهذا منع قوي والاعتقاد على  
 عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن ابطال التليل بالامكان او بالركب منه ومن  
 غيره بان الامكان امر عديم فثبت الحصر بقول ذلك في صحة الرؤية ولا يتبع  
 تليل العدمي بالعدمي قلت اجاب عن بعض التمساتين في شرحه على عقيدة ابن  
 الحاجب بان قال "يكفي المستدل بمحت فلم اجد ثم ظهور وصف صالح للتليل بعد  
 ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب اقطاعه فيتبع ابطاله ثم ابطال عليه  
 الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب في العلة  
 العقبة قلت ولا يخفى ضعفه فان قول المستدل بمحت فلم اجد انما يحصل الظن  
 فقط فيصح قوله في الامارات وما المطلوب منه الظن لا في البراهين وما المطلوب  
 منه العلم كسئلنا هذه وانما يصح الاستدلال بالسبر في مثل مسئلتنا اذا كان الحصر  
 قطعياً لدوراننا بين النفي والاثبات والابطال قطعياً لكونه من الضروريات او ما ينهي  
 اليها وابن ذلك وما ذكره بعد مبني على هذا الاساس الذي بان لهدامه على ان  
 ابطاله عليه الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد لانا نقول ان تمتع وقوع  
 رؤية كل ممكن لاصحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه والمحال بالامكان الثاني  
 لا الاول والله تعالى اعلم التاسع سلمنا ان لا مشترك سوى الحدوث والوجود لكن  
 لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله لا يعقل الا بشرطة من عدم قلنا

لا نسلم بل الحدث هو الوجود المفيد بمسبوقية العدم والمسبوقية امر مقارن للوجود  
وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه ان الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة  
والا لكانت حادثة ايضا ولزم التسلسل العائس علينا ان الوجود علة مشتركة فلو كان  
لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانفاء مانع  
والحكم متوقف على ذلك الا ترى ان الحياة مصححة لكثير من الاحكام كالذات  
والآلام وغير ذلك والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك وجوابه ان العلة العقلية  
لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها فلا يصح وجودها بدونها كالعالم  
والعالية والحياة في جميع ما ذكره شرط لا علة الحادي عشر ما المانع ان يكون  
الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة اليها والعلة انما تقتضي حكمها اذا وجدت في  
معها فان صحة خالق الجواهر معال بإمكانها بالنسبة الى الله تعالى لان الخلق انما  
يصح منه ولا يصح بالنسبة اليها وجوابه ان العلة العقلية لا يتخلف حكمها عنها  
بحال وقد رتبنا لا تؤثر وقدرة الباري تعالى مؤثرة ونسبتها الى سائر الممكنات  
نسبة واحدة ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجد لها وليس  
للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه الحجة تنقض بالوجهين  
الذين ذكرهما الامام الفخر وقد تقدموا وزادت اليه شبهة سؤالا وهو ان الرؤية  
لوقعت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشياء وجوابه اننا اذا شاهدنا شيئا علمنا  
وجوده وتبعه العلم بتمييزه قال ابو هاشم الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم  
بالوجود الاعم قال وما ذكرناه ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص يستلزم  
العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل  
قول ان علم ذلك في بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الرؤية  
تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه ان اخص



وصف الشيء حال تقبُّبه وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي لا معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حياها واذا لم تكن معلومة على حياها فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم وقوله انا ننقل من ادراك الاخص الى ادراك الوجود الاعم لا يستقيم مع دعوائهم ان الوجود عرض يفارق فانهم اجتنبوا الماهيات متفردة في العدم بدون الوجود والعلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الثاني اول لازمه لا العرض المتعارف قلت واقتصرنا في هذه العقيدة على احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها وبالله تعالى التوفيق

(ص) ومعتد من احاطا من البتة انها تستدعي الجمة والمقابلة وهو باطل لان ذلك منزع على انبعاث الاشعة فتصل بالمرئي وذلك لو صح لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقه وهو باطل على الضرورة

(ش) الاشعة عندم أجزاء خفية تنفصل من العين وثبت بالمرئي فبرى بشرط ان يكون في مقابلة الراي ويشترط انتهاء القرب والبعد المقربين وانما تقع الرؤية عندم بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصل بالمرئي ويسمونه قاعدة الشعاع ويسمون المتصل منها بالنظر منبع الشعاع وقالوا ان قاعدة الشعاع اذا لاقت جسما صقيلا لا تفرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس الى الراي فبرى نفسه وقالوا وانما لم يرد داخل الجنين للقرب المفرط فلماذا قالوا لا يصح ان يرى جل وعز لا متحالة اتصال الاشعة به لانها انما تنصل بالاجسام والاجرام ولا متدعائها جهة تبعث اليها والله جل وعز لا يسبح بحمده ولا في جهة واهل الحق رضي الله عنهم يقولون الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خالق في جزء من العين سمى ابصارا وفي جزء من القلب يسمى علما وفي جزء من الاذن يسمى سمعا وفي اللسان يسمى ذوقا وفي كل الجسد يسمى حسا واختصاص خلقه

هذه الحال انما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة  
وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة ويموزان لتخلف العادة  
فيتعلق بما هو قريب جدا او بعيد جدا بل بما ليس في جهة كما جرت العادة بذلك  
في العلم (قوله) وذلك لوصح لوجب الخ هذا من جملة ما رد به عليهم القول  
بانبعث الاشعة وهو انه لو كانت الرؤية بانبعث الاشعة لزم ان لا يرى الانسان  
الا قدر حدته اذ لاتسع حدته من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة  
اكثر من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدته فدل على ان الرؤية  
ليست بما يزعمون من انبعث الاشعة

(ص) قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضي فاعان  
على رؤية ما قابله كالبلور المعين باشرافه على رؤية ما فيه قلنا فيلزم ان لا يرى  
من الهواء الا قدر حدته وايضا فمن نرى الهواء مظلم ما نرى والهواء مشرق  
(ش) يعني انهم اجابوا عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من  
حدته بان منوا الملازمة مستقدهم انه انما يرى الكثير لان أجزاء الهواء مضبوطة  
فيتصل الشعاع بها وهي لتصل بالسما فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل  
الشعاع به وهو جسم لطيف مضي متصل بما فيه فيرى ما فيه ويرد عليهم بأنه  
لو كان كذلك لزم ان لا يرى الكثير من السما وغيرها حين يكون الهواء مظلم  
بالليل مثلا وايضا فانه رأى من الهواء نفسه اكثر من حدته مع ان الشعاع  
انما اتصل ببعضه

(ص) وما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر القرد مع اتصال الشعاع به  
ولا يناله من ذلك وحده الا ما يناله مع غيره ورؤية الكبير مع البعد صغيرا مع  
اتصال الشعاع والتأبلة بجمعه

(ش) يعني انه مما ينتقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به الشعاع  
الجوهر الفرد اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع  
به بدليل انها اتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله من الشعاع عند الاتصال  
الا ما يناله عند الاتصال فكان يجب على قولهم ان يرى عند الاقتراد مع انه  
لا يرى وكذا ينتقض مذهبهم برؤية الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط الرؤية  
على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة للجمعة

(ص) قالوا انما ذلك لان الشعاع تقطع من زاوية حادة لمثلث قاعدته  
الرئي فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم  
عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لتبعية سمت من رؤية طرفي الرئي  
قلنا فليزوم اذا انتقل الرئي الى مقدار تلك الزيادة من البعد ان لا يرى  
والمشاهدة تكذبه

(ش) يعني انهم اجابوا عما قض عليهم من رؤية الكبير صغيرا بأن قالوا  
لا نسلم استواء نسبة أجزاء الكبير مع البعد الى الرئي حتى يلزم ان يراه على حاله  
كثيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط الرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع  
في طرفه ويثابه انه اذا خرج خطان شعاعيان متوحيان كساقى مثلث وتقرض  
ان قاعدة هذا المثلث اي الخط الذي يقوم عليه ذاك الساقان جسم الرئي  
البعيد فيكون هذان الساقان على طرفيه وخرج من نقطة العين خط آخر قسم  
ذلك المثلث نصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه يحدث فيه زاويتان قائمتان  
ويكون كل واحد من الخطين الواقعين على الطرفين وزا الزاوية القائمة وقد تبين  
في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من  
الخطين المحيطين بها فاحاطان الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقع على

وسط الجسم المرئي فتكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان البعد عن البصر من الاجزاء التي يقع عليها الخط الاوسط فنسبة الاجزاء اذن ليست متساوية في القرب والبعد فاذلك صح ان يرى بعض الجسم دون بعض فبرى الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث



اجابهم اهل السنة رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل بين المرئي والنظر قدر مائة ذراع مثلا والذي بين طرفيه زائد على المائة قدر ذراع فكان يجب عليه اذا اشغل ذلك الجسم الكبير الذي رؤى صغيرا الى مسافة الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى البنة كما لم ير الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكروه (ص) ومما يتقضى عليهم رؤيته الا كوان مع ان الاشعة لم تنصل بها قالوا المرئي ما اتصل به او قام بما اتصل به قلنا فيلزم ان ترى العلوم والروائح لقيامها بما اتصل به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا فها هو البعيد يرى دون لونه (ش) هذا مما يتقضى عليهم قولهم بأن سبب الرؤية اتصال الاشعة بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقيل لهم قد رويت حبة الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان والاشعة لا تنصل بها اذ الاشعة اجسام والمرض يستحيل عليه حملة الاجسام له فاجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع والاشعة لا تنصل بها فقيل لهم فيلزم ان ترى العلوم والروائح لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما قول ما قام به الشعاع يرى اذا كان مما تجوز رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا لا تجوز رؤيته فقيل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما يرى على زعمكم لاتصال الشعاع به والالوان قائم به

وهو مما يجوز ان يرى اتفاقا بيننا وبينكم

(ص) وما ينقض عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من  
الطير اذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها وايضا الانبعاث انما  
يكون عن اعتقاد الى جهة والسبب بطله

(ش) يعني مما ينقض قولهم رؤية ما اتصل به الشعاع ان ترى قرص  
الشمس ولا ترى الجوارح التي بيننا وبينها اذا تسالت في الجو وترى في البرية  
النار من بعد ولا ترى ما بيننا وبينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص الشمس ولا  
بالنار الا بعد ان اتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا كله يدل على بطلان  
انبعاث الاشعة وان اتصالها بسبب للرؤية وايضا مما يبطال البعث الاشعة في  
الرؤية ان انبعاثها لا يكون الا باعتقاد عليها والرائي لا يحس في عينه اعتقادا فان  
قالوا حركة الاجسام توجب خروجها لحقتها فادنى اعتقاد يخرجها قبل الرائي  
يرى ولا يحرك شيئا من عينه ولو سلم ذلك فبطل الاعتقاد بحسب السبب  
محصرة في الجهات الست فاذا خص الاعتقاد بجهة منها لم يمكن ان لا تنبعث الاشعة  
الى غيرها فلا يرى سوى ما في جهة واحدة لكننا نرى دفعة ما في الجهات الست  
فيطل ما يتجاوز

(ص) ثم لزوم المقابلة بطل برؤية الانسان نفسه في المرآة والماء قالوا لم  
تثبت الاشعة فيها لعدم التضرير فانعكست الى الرائي قلنا فيلزم ان لا يرى  
المرآة والماء لعدم قاعدة الاشعة فيها قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه فيها  
قلنا فيلزم ان لا تبعث بعده

(ش) يعني انه مما يبطال اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الانسان نفسه  
في المرآة والماء ومحال ان يكون مقابلا لنفسه اجابوا باننا نشترط ان يكون المرئي

مقابلا لو في حكم المقابل والرأي في هذه الصورة في حكم المقابل قالوا لان  
الشعاع لما لاق جسم صغيرا لم يثبت به فلتكسر الى النقط فترأى نفسه ورده  
عليهم بأنه يلزم على ما ذكرناه ان لا يرى الماء ولا المرأة اذ قاعدة الاشعة التي  
باعتبارها صح ادراك المرئي لم تتحقق اذ لا تثبت لما فيها لعدم التضريس كما  
زعموا فيلزم على قولهم أن يرى نفسه ولا يرى المرأة ولا الماء وهو خلاف المحس  
وأجاب الحكماء عن الالتزام باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لان لم ان المرئي في  
المرأة والماء لم يقابل الرأي وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيها  
نفس الرأي ونحن نقول أن المرئي انما هو صورة منطبعة فيها موافقة لصورة الرأي  
لا نفس الرأي ولا شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للرأي أجاب أهل الحق  
بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسمي المرأة والماء لازم ان لا نبعد تلك  
الصورة بعد الرأي منها ولا نقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي  
المرأة والماء فوجب ان تثبت ثباتها فدل ذلك على ان المرئي نفس الرأي لا شيء  
ينطبق لي المرأة والماء وكذلك يلزم لا تشرك بحركته وهو ظاهر

(ص) ومما يلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الرأي الا قدر ذاته اذ  
لا يقابل اكبر منها قالوا الشعاع انما على ذلك فلنا قد تقدم جوابه  
(ش) يعني أنه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى  
الرأي من الاجسام ملهوا اكبر من جسمه لانه لا يقابل اكبر منه فان قالوا الهواء  
المتحرك الذي بين ذلك الجسم الاكبر متايل لذلك الجسم الاكبر فاما ان  
على رؤيته فلنا فيلزم ان ما قابل من الهواء ذلك الجسم العظيم يكون مقابلا  
لرأيي ليعين بعد رؤيته على رؤية ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند  
ذكر جوابهم عما التزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من حدته

(ص) ولو سلم ذلك كله فرواية الله تعالى لكل موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يعدم ما أصلوه وايضا فساكت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ما تعيلوه من الاشعة والموانع

(ش) لاشك انه مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتلقى بصره بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه وكذا استحالة انبعاث الاشعة من ذاته العلية لانها اجسام لا تنفصل الا من اجسام وكذا استحالة ان يغالبه شيء لاستحالة الجمعة عليه فبطل بهذا كل ما أصلوه من اشتراط بنية الحدقة المخصوصة وانبعاث الاشعة والمقابلة وما يبطل ايضا قولهم رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الرؤية بالانبعاث الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم وايضا فالحجب الكثيرة ترددها لاسيما وهم قد قرروا ان من الموانع القرب والبعد المفروطين ووجود حجاب كسيف بين الراي والمرئي

(ص) واذا قرر هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بحمل ما يتلقى بالمرئيات ويتعدد في حقنا بتعدد ما لم يرد من الوجودات فموانع قامت بالعمل على حسيها وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع تعددت بعدد ما غايات رؤيته من الوجودات فيه تردد

(ش) (قوله) عبارة عن معنى يعني لا عن انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة وقوله يقوم بحمل ما يعني لا انه يشترط بنية الحدقة كما يقوله المعتزلة فلو خالفه سبحانه في المقاب او في ابي محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى انما يقوم بجوهر فرد ولا اثر للجواهر المعطلة به فانه انما يقبل ما يفهم به من المعاني



بنفسه وصفة النفس لا توقف على شرط ولا يصح ان تكون احاطة الجواهر شرطاً  
 في قيامه به اذ الشرط لا يرد أن يوجد في محل الشروط والا لزم وجود الشروط  
 مع انتفاء شرطه (قوله) او بتعدد في حقنا بتعدد ما يعني أن بصرتنا بتعدد بحسب  
 تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا وانما يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وقوله وما لم  
 يرد من الموجودات فموانع يعني ان كل ما يجوز ان يدرك اذا لم يتم بالعمل ادراك  
 يتعلق به لزم ان يقوم بالعمل معنى بضاد ادراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح  
 الموحدين بالمانع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها وهي ان المقابل لشيء  
 لا يتلوه عنه او عن ضده او مثله وتعدد تلك الموانع بحسب تلك الموجودات التي  
 لم تر ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناقض عدده بالعين  
 لان ادراك البصر لما يتعلق بالموجودات والموجودات متناهية قادرا كانتها وموانعها  
 متناهية وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي صمياه مانعاً وحلوا  
 المعنى على انتفاء البنية الا بالهذيل الخلاف قاله اعترف بالمساع على الوجه  
 الذي نقوله غير انه يجوز عرو العمل عنه وعن الادراك وذلك باطل (قوله) وهل  
 قام في العمي مانع واحد الخ يعني انه مما اضطرب فيه اننا ان العمي هل هو معنى  
 واحد بضاد جميع احواد الابصار كما بضاد الموت جميع احواد المليم والادراكات  
 او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من احواد الابصار والاول رأي القاضي  
 والاستاذ والثاني هو التحقيق

(ص) فصل في الجائزات في حق تعالى خالق الابداء وخالق  
 اعمالهم وخالق الثواب والعقاب عليها لا يجب عليه شيء من ذلك ولا مراعاة  
 صلاح ولا اسلم والا لوجب ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا اخروية  
 والافعال كلها خيرها وشرها نعمها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته

جل وعز وسعة علمه ونوره ارادته لا يتعارض لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص  
كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه فأكرم سبحانه من شاء بما  
لا يكيف من انواع العيم يجره فذله لا ليل اليه او قضاء حق وجب له عليه  
وعدل فمن شاء بما لا يطاق وصفه من أوصاف الجسيم لا لاشقاء غيظ ولا ضرر  
بأله من قبله .

(ش) مما يجب على كل مكلف أن يعتقد أن أفعاله سبحانه وتعالى ذواتا  
كانت او امرأته كان فيها صلاح العباد او لم يكن لا يجب عليه شيء منها هذا  
مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعاة الاصلح للعباد وأوجبوا  
الاعطف وهو خلق الشيء الذي يوجب المكلف ترجيح جانب الطاعة من غير أن  
يتقدم الى حد الالتهاء وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة  
العامل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى لو أخل بذلك تكاثرت لهم  
خسومة له ومطالبة بغيرهم اعلم عما ينوله الظالمون علوا كبيرا ولقد صدق فيهم  
قوله صلى الله عليه وسلم القدرية خصما الله في القدر كاتم دلائل فساد مذهبهم  
ودليل صحة ما يقول اهل الحق المقول والمنقول اما المقول فانه سبحانه فاعل  
بالاختيار لا بالاجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل لما  
كان مختارا فيه ان المختار هو الذي يتأق مع العقل والترك ولان الموجب في حقه  
ان كان فديما لزم قدم الفعل وقد سبق لزوم وجوب الحدوث لما سواه جل وعز  
وان كان حادثا لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقد سبق استحالتها عليه فهو  
سبحانه لا يتحدد له بفعل من الافعال كمال ولا بتركه نقص بل هو التام بذااته  
وصفاته في أزله وفيما لا يزال ونما الافعال دللتنا نحن على معرفته وجوده وصفاته  
على حسب ما هو مقرر والى هذا المعنى أشرت بقولي والافعال كلها خبرها وشرها

الخط وابطأ لم وجب عليه صلاح العبد لما كانه لما فيه من تعريضه المعصية فإن  
 قيل انما كانه ليبيته فلما هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو  
 وجب عليه الاصلح لما خافى الكافر الفقير لان الاصلح له ان لا يتجافى حتى  
 لا يكون معذبا في الدنيا والآخرة وايضا الاصلح للعباد ان يخففهم في الجنة فلو  
 وجب عليه لما خافهم في الدنيا والآخرة لم وجب عليه الاصلح لمساوحدث معنة  
 دنيوية ولا آخر وبقر وما احسن مناظرة وقت بين الشيخ الاشعري والجبائي هي  
 مسألة مراعاة الصلاح والاصح فقال الشيخ الجبائي ما تقول في ثلاثة اشخاص مات  
 احدهم قبل البلوغ والاخر مات بعد البلوغ كافر والاخر مات بعده مؤمنا فقال  
 الجبائي اما الصغير ففي الجنة واما الكافر الكبير ففي النار واما الكبير المؤمن ففي  
 الدرجات العلى فقال له الشيخ ما بال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن  
 فقال له الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ من حجه على مدحك ان  
 يقول يارب كان الاصلح في حق ان تكون ابني حيا حتى اصل بالعمل الدرجة  
 العليا فقال الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت انك لو بقيت على سن  
 التكليف لكفرت فتخلد في النار فالاصح في حقك موتك صغيرا كما علمت بك  
 لسلامتك من الخلود في النار التي هي اعظم عذبة فكيف وقد زدك على ذلك  
 ما لا يكيف من نعم الجنة فقال له الشيخ فاذا بنوم الثالث الذي مات كبيرا  
 كافرا بل وكل كافر من دركات لظى فيقول يارب كنتا نرضى منك بأدبي من  
 مرتبة هذا الصبي فابالنا لم نسا صغيرا قبل التكليف وقد علمت من الكفر بعده  
 كما فعلت بهذا الصبي فبهت الجبائي ولم يقد ان يجيب بحكمة فقال له الشيخ  
 رضي الله تعالى عنه وقف همار الشيخ في العقبة ثم قال تعالى ان توزن احكام  
 ذي الجلال بميزان الاعتزال واما المنقول فقول الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم

يسألون وقوله تعالى "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة" ويحتمل ذلك معناه هو  
 كثير (قوله) فاكرم سبحانه من شاء الى آخره يشير الى ان الاعمال ليست علة  
 عقابية لاستحقاق ثواب ولا عقاب لما عرفت من وجوب استراة الافعال كلها  
 بالنسبة اليه تعالى وما ينبغي عليه منها او عوقب فهو محض فضله تعالى او عذله  
 وانما الافعال علامات مخلوقة لله تعالى بين الشرع ما اخار سبحانه ان يدل عليه  
 من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسمية الثواب والعقاب جزاء لانها في صورة  
 الجزاء سبق ما يدل عليها شرعا وقد ورد انه سبحانه يخافى فضله النار قوماً  
 بعد يومها وفضله الجنة قوماً بعد يومها من غير ان يسبق عمل المؤمنين  
 (حس) وكلما اذيعت دال على سعة ما يمكنه وتقياد جميع الممكنات لارادته  
 وعدم تعاضها على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق  
 علمه وارادته من غير ان يحدد له بذلك كمال او نقص لاحالاً ولا ما لا فالوجوب  
 اذن والظلم عليه محالون اذ الوجوب يستدعي تعاضاً ببعض الممكنات والظلم  
 يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي

(ش) مراده بكلا الترمين الثواب والعقاب اي اذا نظر الى الثواب وما  
 احتوت عليه الجنة من دقائق النعم الحارقة للعوائد التي لم تغطر قط على بال والى  
 مثلها من دقائق العذاب وما احتوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكيف  
 كل ذلك لا يوجب له سبحانه تحديد كمال لذاته ولا نقصاً من صفاته حتى يجب  
 عليه ذلك بل كل كمال بايق به فلم يزل منصفاً به في الازل وما لا يزال ولا  
 يوجب له فعله او تركه نقصاً حتى يستحيل عليه وانما فائدتها بالنسبة اليها فهي  
 مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظم  
 جلاله بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقهم تعالى الا تضاداً الا قوة علم به عظيم اخباره

التم الاستعانة  
 عما لا يشاء  
 الاستعانة

استعانة

وسعة ملكه وأنه ليس محبوباً على فعل من الأفعال

(ص) ومن هنا تعلم استحالة أن يكون فعله تعالى لغرض لأنه لو كان له غرض في الفعل لأوجب عليه والألم يكن علة له فيكون مقهوراً كيف ذكر بك بخلاف ما يشاء ويختار أيضاً فالغرض إما قدّم فبأن قدم الفعل وقد مر برهان حدوثه أو حادث فينتقل إلى غرض ثم كذلك وينتقل فيؤدي إلى حوادث لا أول لها وقد مر برهان إطلاقه أيضاً فالغرض إما مصلحة تعود إليه أو إلى فعله والاول محال لاستلزامه انصاف ذاته العلية بالحوادث والثاني محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح ولأنه قادر على إبطال تلك المصلحة إلى البعد مثلاً من غير واسطة ولأنه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه أو التسلسل لنقل الكلام إلى تلك المصلحة نفسها

(ش) يعني أنك إذا عرفت استواء الأفعال بالنسبة لله تعالى وأنه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء، لزم أن لا يكون له تعالى غرض في شيء منها أي لا علة لشيء من الأفعال مشتملة على حكمة تبعه على إيجاد ذلك الفعل أو إعدامه بل هو جل ولا مختار في كلا الأمرين واستدل في العقيدة على هذا المطلب بأوجه الأول أنه لو كان له غرض في فعل من الأفعال لكان ذلك الفعل واجباً عليه لا يتأتى له تركه ويان الملازمة أن معنى الغرض أن يشتمل الفعل على حكمة تبعه عقلاً على إيجاده بحيث يلزم إقصاه لو لم يفعل هذا معنى الغرض فيكون موجباً للفعل والألم يكن غرضاً له علة فيه فتقولي والألم يكن علة له بيان للملازمة وأما قولي فيكون مقهوراً فهو بيان للاستحالة وهي قولنا لكنه لا يكون الفعل واجباً عليه لما يلزم عليه من فحشه وعدم اختياره إذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك والغرض أن هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى تركه وقد علمت

في الغرض  
في الغرض

في الغرض

(٩)

قيا سبق وجوب كونه جل وعلا مختاراً فبطل اذن ان يكون في فعل من افعاله  
 غرض بعمله على الفعل قال تعالى ﴿وَرَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ الثاني ان الغرض  
 اما ان يكون قديماً فيجب قدم الفعل والا كان الباري جل وعلا ناقصاً لقوات  
 غرضه او حادثاً فبحسب هذا الغرض الـ غرض حادث اذ هو من جملة الافعال  
 الحادثة و يلزم التسلسل وحوادث لا اول لما باطل وقد سبق برهانه الثالث  
 الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه تعالى او مصلحة تعود الى خلقه والاول  
 باطل لانه يوجب اتصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه و يوجب ايضاً ان  
 يكون ناقصاً في ذاته ولما تكمل بافعاله والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب  
 مراعاة الصلاح والاسلم عليه تعالى ولان غرض المبدأ انما هو حصول لذة له او  
 دفع ألم والله سبحانه وتعالى قادر على ايجاد ذلك له بغير واسطة فعل وابقاً نقل  
 الكلام الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها بواسطة الفعل فان  
 قيل لذات كونها مصلحة لزم تعليل الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان  
 قيل لغرض زائد عليها قلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما عرفت  
 وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء  
 اهل السنة من على الاحكام انما هو بالجمل الشرعي ورعيه تفصيلاً لا بالحكم  
 العقلي وايضا به الاحكام ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب  
 القياس عند ما تعرض لذكر شروط الملة ومنها ان تكون بمعنى الباعث وتزول  
 بأن مراده الباعث للمكلف على الامتثال لا الباعث له تعالى على الحكم والحق  
 انها مع ذلك عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في التكتيب والسنة من  
 افعال الله تعالى موهمة للتعليل بالاغراض كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ  
 إِلَّا لِعِبَادُونَ﴾ فانه يجب تأويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصبرورة

مثلاً في قوله تعالى **فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً** أو هو من الاستعارة  
التبعية على ما تقرر في فن البيان

(ص) قالوا إذا لم يكن غرض فالفعل سفيه قلنا السفيه عرفاً ما فعل مع  
الجهل بالعواقب أو ترجيح الذات الحاضرة حتى يفعل السفيه ما فيه ضرره أو حثفه  
وهو لا يشعر وأين هذا من فعل المتعالي عن تجدد كمال أو نقصان الذي لا يعزب  
عن علمه شيء على الإطلاق في سر وأعلان

(ش) هذه شبهة من جهة المعتزلة القائلين بثبوت الأغراض الموجبة  
للأفعال والأحكام وتقر بها أن قالوا لو كان الفعل أو الحكم واقعاً بغير غرض  
لازم السفيه أو العيب من صدره منه لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العيب والسفيه  
فيستحيل إذن أن يفعل أو يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة وذلك أن السفيه  
في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى أن السفيه يفعل ما يضره  
أو يهلكه حالاً أو مآلاً وهو لا يشعر أو يشعر لكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرحوح  
من قضاء لذة حاله لا بقاء لما مثلاً على عقوبات عظيمة دائمة وأما العيب فيطلق  
في العرف على فعل الذي مع الذهول أو عدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه  
وبين نفي الغرض لانا نقول أنه تعالى لا غرض له في الفعل مع أن أفعاله كلها  
جارية على وفق علمه وإرادته لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل  
هو الغني في ذاته وصفاته أزلاً وأبداً فيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة إليه تعالى  
عبارة عن علمه بالأشياء وقدرته على أحكامها وإتقانها فهي تقضي العلم والقدرة  
وهما واجبتان له تعالى لا يقتل الشيء لغرض كما دعت المعتزلة وإذا فهمت هذا  
في أفعاله فأنهم مثله في أحكامه فلها أيضاً جارية على وفق علمه لا يتطرق له من  
قبلها نقص كيفاً وجهها على عيده وإن قسرت المعتزلة السفيه والعيب بنفي



الغرض سلب الملازمة ومننتنا الاستثنائية وقصارى الامر انا تمنع على هذا التقرير  
اطلاق هذين المقتضين بالنسبة اليه تعالى لا يامها معنى يستعمل في حقه تعالى  
وهو ما ذكرنا انهما يدلان عليه عرفا لما ذكروه من دلالتها على نقي الغرض

(ص) واذا عرفت بما ذكر عدم رجعات بعض الافعال على بعض  
بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تصور على الغيب ورأى ان العقل يتوصل  
وحده دون شرع الى ادراك الحسن والقبح عنده جل ولا على انه لو سلم لهم  
ذلك جدلا لم يجرم العقل بشيء من ذلك لتعارض اوجه من النظر في ذلك  
متضادة فاما لم تعرف وجوب الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجيء الشرع  
(ش) لما حقق ان مذهب أهل السنة ان الافعال كلها مستندة الى الله

تعالى ابتداء من غير واسطة لاثباته لغيره في شيء منها لزم ان الافعال كلها  
مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته او صفته ولا يتصف بعضها  
بالقبح من حيث ذاته او صفته فلا مجال لنقل اذن في ادراك حكم شرعي لها  
اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن شرعا عند أهل الحق الا ما قبل فيه  
افعاله وليس القبح شرعا الا المقول فيه لا تفعلوه وتقصيرون كل واحد منهما بما  
اختلف به من الافعال لا علة له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة  
وفبيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق  
النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن  
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يقف عن ادراكه الا باناء الشرع  
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقضوا ان  
الشارع في هذا النوع معبر عن حال المل لا انه أنشأ فيه حكما قالوا كالحكيم  
الذي يخبرنا هذا المقار حار او بارد ثم اخذوا فذهب القديما منهم الى ان

الافعال حسنة وقيحة لذاتها وقال قوم منهم في حسنة وقيحة اصفة لازمة  
كالعدم المشتمل على كسر الشهوة المقضى عدم المنفعة وكاثرنا المشتمل على  
اختلاط الانساب المقضى ترك تعاقد الاولاد وقال قوم منهم بالفرق بين  
القيح فهو قبيح اصفته والحسن فهو حسن لذاته وحببتهم ان الذوات كلها مستوية  
والتمييز انما هو بالصفات فلوقح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي  
وانما فعل القبح او يحسن بوجه واعتبار كضرب الينيم يحسن ان كان للتأديب  
ويقبح ان كان للتعذيب والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال لا تأثير للعباد  
في شيء منها حتى يحسن عقلا طليها منهم او الهي عنها وانما مرجع الاحكام  
الشرعية الى بيان كون تلك الافعال امارا على ما جعلت عليه من ثواب او عقاب  
او عدمها ولو انصف العقل بالحسن او القبح لذاته او اصفة لازمة لما كلف الله  
الكافر بالايمان والثاني باطل بالاجتماع وبيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر  
لا يؤمن فكليفه بالايمان تكليف يستقبل وهو قبيح عديم وايضا لو كان العقل  
حسنا او قبيحا لذاته او اصفة لازمة لاختلاف بان يكون تارة مستأ وتارة قبيحا  
ولا اجتماع التفضيل في قول القائل لا كذا من هذا صدق او كذب والبحث في  
المسئلة طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التعويل (قوله) على انه لو سلم  
ذلك جدلا لم يحزم العقل شيء لتعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني  
انه لا خفاء في فساد مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضا  
يسنين فساد مذهبهم في ان العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم يثبت  
نبي على تقدير ان سلم لمجدلا اصل التصديق والتقيح عقلا لتضاد اوجه النظر  
بحيث يسنين بها فساد رأيهم في ذلك فانا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره  
تعالى على العباد علينا لكان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره تعالى واجب

شكره  
المعتزلة

من غير ان يتوقف في ذلك على محيي شرع لان معرفته تعالى ومعرفته كونه متعيا  
 يدركها العقل بدون شرع وكذا يدرك يدونه حسن شكر المنعم وقبح كفره  
 فيدرك اذن وجوب الشكر وتحريم الكفران بدون شرع فيقال لهم هذا الشكر  
 لو وجب قبل الشرع لكان له فائدة اذا ما لا فائدة له ليس بحسب حتى يجب  
 لكن ثبوت الفائدة قبل الشرع باطل لان الفائدة فيه اما ان ترجع الى العبد  
 الشاكر او الى الرب المشكور وعودها الى العبد اما في العاجل او في الاجل  
 والاتسام كلها باطلة اما بطلان عودها الى العبد عاجلا فلانه انما يحصل في العاجل  
 التعب فقط واما بطلان عودها اليه آجلا لان العقل لا يحال له قبل الشرع في  
 شي من امور الآخرة اجماعا واما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فلتعالیه  
 جل وعلا عن ان يتحدد له كمال بل هو الكامل بذاته وصفاته الازلية والغنى عن  
 الخلق واعمالهم فهذا الوجه من النظر العقلي يدفع وجوب الشكر و يعارض الوجه  
 الذي اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى متعيا قلت قالوا لانسلم انه ليس في  
 الشكر فائدة قبل الشرع بل فيه فائدة للعبد وهو الامن من العقوبة التي يجتمل  
 ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر قلنا وكذلك يجتمل ان يعاقب على فعل  
 الشكر من وجهين الاول انه اتى فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في  
 ذلك بغير اذنه فصار كمن شكر ملكا اوصل له نعمة بان يعمد عبيد الملك في اداء  
 شكرها بغير اذنه فلا اشكال انه قد تعرض بنفسه بشكر الملك على هذا الوجه  
 للعقوبة الثاني ان من اعطاء ملك جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز  
 الشعير مثلا وله من خزان انواع الاطعمة والجناس الاموال مالا نهاية له ولا  
 ينقص ما يعطى منها ثم صار ذلك الفقير المحتاج بذكر الملك ويشني عليه في  
 المحافل على اعطاء تلك الكسرة من الشعير لا تنحق العقوبة منه لاسهوائه بالملك

واستغفاره قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده ولا شك ان تعيم الدنيا والآخرة  
كلها بالنسبة الى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلالة كلاله . فقد بان لك  
بهذا ان دخول العقل الى طلب احكام الله تعالى في الافعال يميزان التعسير  
والتفيس دخول ميزان مثل يتقلب به صاحبه خاسرًا وهو حبير فالحق وفن ذلك  
على الشرع والبال في معرفته الى السمع فوجب البحث عن النبوة ونعقب شروط  
الرسالة وهو الفصل الذي تشرع فيه الان

(ص) الفصل في الجائزات ويجب الايمان به بعث الرسل الى  
العباد ليلفهم امر الله سبحانه ونهيه وابطاحه وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع  
لما عرفت ان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما يتبعها

(ش) لما فرغ من الالوهيات وما يتعلق بها شرع في النبويات ويختصر  
الكلام فيها في ثلاث مسائل الاولى سبط معنى النبوة والنبي والرسالة والرسول  
والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة الدليل على نبوتها وما يتعلق بذلك .  
المسئلة الاولى في معنى النبوة والنبي لغة . النبوة في اللغة على وجهين معهود  
وغير معهود فاما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ وهو الخبر ويحتمل ان يكون  
فعل بمعنى مفعول اي هو منبأ بالقبوب او بمعنى فاعل او مفعول اي هو منبأ .  
بما اطلعه الله تعالى عليه ويصح ترك الميزة في هذين الوجهين تسهلا واما في لغة  
من لم همز من أصله فهو مأخوذ من النبوة يفتح النون وهو ما ارتفع من الارض  
يقال نبأ الشيء اذا ارتفع فالعنى على هذا ان النبي مرتفع على طور البشر  
باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى وليست النبوة صفة ذاتية للنبي كما صار  
اليه انكرامية ولا مكنسبة كما صار اليه الفلاسفة فانهم يرون التزكية والتغاية  
صقلا في مرآة النفس الى ان تنهيا لما لا تنهيا لادراكه غيرها وانما مرجع النبوة

الى امطافه الله تعالى عبدا من عبيده بالوحي اليه فالنبوة عندنا هي اختصاص  
 بسامع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان امر قبليغه فرسالة فالخص بالاول  
 والثاني رسول فقط والاول نبي فالرسول اذن اخص من النبي مطلقا فكل  
 رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل هما بمعنى وقيل يشها عموم وخصوص بوجه  
 فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي في من اوحى اليه من البشر ولم يؤمر  
 بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما  
 متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبون هم الذين يحكمون  
 بالمعزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم . المسئلة الثانية في حكم الرسالة مذهب  
 اهل الحق ان الرسالة ممكنة بفضل . ولانا جل وعلا بها وأوجبها المعتزلة عقلا على  
 اصنامهم في وجوب مراعاة الصلاح والاصح ومنعتها البراهمة عقلا ولا ينبغي فساد  
 المذهبين ان حقق ما مضى من بطلان اصل التحصيل والتفويض ومراعاة اصل  
 الصلاح والاصح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة الحجج وقد اقتنع الحق وصار  
 نهارا . وأما المسئلة الثالثة فنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقولي ليبلغهم  
 عن الله الى آخره اشارة منه الى بعض قوائد بعثة الرسل وخص هذه القوائد  
 لانها مقصورة عليهم لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم وأما غيرها مما اوضحوه  
 من الاحكام العقلية وادلتها القطعية فقد يتوصل العقل بدونهم الى شيء منها  
 لكن ظهرت الفائدة في هذا النوع وشبهه أنهم أرشدوا العقول الى الحق فيه  
 بدون كبير تعب وفطنوها الى دقائق من الانظار لم تكن تستقل بادراكها وفطنوا  
 مآذر الخلق من كل وجه ( قوله ) وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع الاشارة  
 راجعة الى الامر والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو الحكم على أمر بأنه سبب  
 او شرط او مانع لتلك الاشياء المذكورة فالسبب حكم الشرع على دخول الوقت

بأنه سبب لوجوب الصلاة والأمر بها لعدة المرات بأنها سبب لتع التكاليف والتعقاد البيع  
بأنه سبب لإباحة التصرف في البيع ( وقوله ) ولا ما بينها وهو ما ليس بطاعة  
ولا معصية كالمباح وخطاب الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا من قبل الشرع  
( ص ) وتفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وهي فعل  
الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة متعدي به قبل وقوعه غير  
مكذب بعجز من يتقى معارضته عن الاتيان بمثله

( ش ) المعجزة اسم فاعل مأخوذ من الاعجاز . صدرا عجز وهي لفظ أطلق  
على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر امام الحرمين ان في  
اطلاق لفظ المعجزة عليها توسعا من وجهين احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة العجز  
ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح  
لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور البشر فالمعجز عندنا  
يقارن المعجوز عنه والمعارضة منفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد توسع  
وامطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتسامح في الجمل ويطابق على انتفاء العلم الوجه  
الثاني في التوسع ان لفظ المعجزة يشعر بفعل العجز والله تعالى هو فاعل العجز فسمى  
ما فعل العجز عنده معجزا مجازا وأما قوله وهي فعل الله سبحانه الخ فنشرح هذا يستبين  
بيان ما احتراز منه بكل قيد من تلك القيود واليه الاشارة بقوله

( ص ) فاحتراز بالازل من القديم قايس فعلا لله تعالى فلا يكون معجزة  
ودخل فيه الفعل الذي تملكت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي صلى الله عليه  
وسلم القرآن فهو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره اذا تلاه  
انما يحكيه وليس هو الاخذ له عن الملك ودخل فيه ما لا يتعلق به القدرة  
الحادثة كاجابة الموق وتكثير الطعام واثبات الحبر والشجر وغير ذلك وعين بعض

أصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني لا الاول فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمها الغصوص واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس وكلا الامرين ليس هو من فعله ولا من كسبه وهذا الثاني اظهر والله أعلم (ش) يعني انه احتراز بالشرط الاول وهو كون المعجزة فعلا لله تعالى من مالا يكون فعلا له تعالى كالفعة القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم اختصاص بعض المتقدمين به دون بعض ثم ذكرت قولين في اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح الارشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن واظهار ذلك ايضا المني على الماء والخلق في جوف السماء اذا وقع التعدي بهما فان تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد يعني ان القدرة الحادثة تتلقى بها لا على سبيل التأثير وجعلها اعمال الحريتين معجزة من حيث فعلها الباري تعالى لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة وورد عليه بانه اذا وقع التعدي بنفس الحركة الخارقة للمادة فلا يمكن ان تكون القدرة معجزة وان كانت فعلا لله تعالى خارقة للمادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقا بدعواه آية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتعدى بها النبي وياقي العقيدة واضح (ص) قلت قد يتعدى النبي لعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام فكيدولي جميعا ثم اقضوا الي ولا تنظرون فقد وقع التعدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان اعلامه واخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله خالقه له ومنهم من قيد هذا الاعتراض فزاد لادخال ما ورد من قوله في شروط المعجزة وهو فعل الله او ما يقوم مقامه



(ش) هذا سؤال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا وذلك ان المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلا كالتهدي بالعصاة من اذابة الخلق في المثالين المذكورين فان التهدي به عدم الفعل منهم كالضرب وقتل ومثله اذا قال التهدي المدي للبوقة آتني ان لا يقوم احد من هذا الاقليم مدة ضريبها ولاجل هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل اجاب ابن دهاق بالجواب الذي ذكرته في العقيدة وهوورد المعجزة الى العلم بذلك والاخبار به على وفق الواقع واجاب امام الحرمين بان القعود المستمر على خلاف الاعياد في مثل آتني ان لا يقوم احد هو المعجز وكذا يقول ان الترتك على خلاف المعتاد في المثالين الآخرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين احدهما ان التهدي لم يقع بما ذكر في الجوابين وانما وقع في الفرض بعدم الفعل الثاني وهو خاص بالامام انه لو تهدى لبي بان يعدم الله هذا الجبل العظيم فكان التهدي به عناء عدا فان اجاب بان الدم الاضائي فعل تؤرقه القدرة كما يقول القاضي ومن نعه وان العدم ليس يقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رآيه ان العدم الطارئ لا يسلم ان تؤرقه القدرة فبطلت حيلته ولزمه اتباع ثقييد الشيخ ولما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن لو سلم مما اشترنا اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه بان التهدي في المعجزة اما مطابقة وهو واضح او لزوما كالعالم والحبر في المثل المذكورة وفيه نظر (قوله) كالضرب وقتل مثال للفعل الذي وقع التهدي بعدمه

(ص) واحترز بقوله خارق للعادة من المعتاد فانه يسوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد الصريح ونحوه وان كان سببه العادي نادرا خلافا لمن جعل الصحر خارقا لكن لسبب خاص به ومن المعتاد ايضا ما يوجد في بعض الاجسام

من الحواص كجذب بحجر المغناطيس

(ش) انما اشترط كون الفعل خارقاً لعدم ثبوت الاعجاز بدونه وايضاً  
فان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك لعدم  
اختصاصه ولا يشترط كون الخارق معيناً من جهة اتفاقاً ( قوله ) ومن المعتاد  
ما يوجد في بعض الاجسام من الحواص يشير الى ان المعجزة لا بد وان يرى  
وفروعها عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة او الندور ولاجل ان هذا النوع النادر  
من المعتاد لا يدل على شيء. اوردت البراهمة على هذه الشرطية بان قالوا قد  
استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالعلاقات وأنواع  
الحيل كجر الثقل بالخفيف وقد اشهر في اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم  
يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فراء تعجب من ذلك في اول رؤيته  
وفضي بانه مما يخالف العادات فما الذي يؤمنكم ان مدعى النبوة اطاع على علم  
من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما اذا اتى به لم لا يعرف ذلك عنه  
خارقاً والجواب اننا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات ونحن نعلم  
قطعا ان احباء الموتى وقلب العصي حية وبراء الاكمة والابرص من غير معاناة  
ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بنوع في هذه العلوم وقد تقتزن  
بالشيء قرائن نفي العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القليل الذي ذكرتموه  
وقد طرد الله عادته في حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع عنهم الوهم بعدم عن  
ارباب هذه العلوم فتخص يخرج الى شعب شعيب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة  
السمرة وآخر يخلفه امياً يمتعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتب وما كنت  
تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه ليبيئك اذا لارتاب المبطلون قرائن الصدق  
المقتزى بما يرفع اللبس والمخالطون للانبياء الباحثون عن احوالهم والساعون في

ابطال دعوائهم يحدون من احوالهم ما يجعل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح  
 بأنهم في عناد في انكار نبوتهم وجعدهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسدة  
 ما يجرى الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة فعيل ان يكون الشخص نسبة الى  
 ما ذكره الا ويلم وينزع به وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والحر وهو ان  
 السحر له سبب عادي مرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر  
 بقوله امر خارق للعاد يطرده الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرابي انه غير  
 خارق للعادة وغرابته اتمامه يجعل اسبابه لاكثر الناس كصناعة الكيمياء بعيد  
 (ص) وبقوله مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدو دعوى او بدعوى  
 غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية

(ش) هذا الذي ذكرت مما تميز به المعجزة عن الكرامة وذلك ان  
 الكرامة وان كانت امرا خارقا للعادة فاليها لا تكون مقارنة لدعوى النبوة وهذا  
 يزول اللبس بينهما ومن اثبتنا من ذهب الى ان الفرق بينهما ان الكرامة لا تقع  
 عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة  
 والتمني اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ومن الاثمة  
 من فرق بينهما بان كل ما وقع من الخوارق بمعجزة للنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء  
 الموتى وابراء الائمة والارض وقلب العصا حية وفاق البحر اطوادا والامتداد  
 يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاولياء وانما يجوز ما يجري مجرى  
 اجابة الدعوى كوجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا  
 يبلغ خوارق الماديات وهؤلاء يزعمون ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت  
 به بمنع من وقوع شيء من معجزات الانبياء على ايدي الاولياء لئلا يؤدي الى  
 تكذيب من ثبت صدقه وهذا متدفع بان تحدي النبي مقيد بأنه لا يظهر ما أتى

به على يد من ينفي معارضته ومناقضته ولا على يد من يفتخر كذاب ويدل على هذا التمييز ان ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدح في معجزاته اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع الحوارق كلها على يد الولي باخباره وبغير اخباره وان الفرق بينها وبين المعجزة ما قدمناه أولا من دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابعتة للرسول والافتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق النبوة وعاضده وأما الفرق بين الكرامة وبين السحر فهو ان الكرامة ظهور الحارق على يد عبد ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الحارق فيه انما يظهر على ايدي الكفرة والنفاق وحدهم الكرامة فقال في عبارة عن ظهور حارق للعامة على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المال يخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر والاستدراج وهو خان الحارق على يد الاستعانة كالديجال وفرعون والجهلة الصالحين المضلين وبقوله ليس بنبي خرجت المعجزة وبقوله لا في الحال ولا في المال خرج الارهاص وهو عبارة عن الملامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي كان ظهر في جبين عبد المطلب مأخوذ من الرمح بكسر الراء وهو أساس الحائط فاطلق على هذه العلامات الارهاص لانها تأسيس لقاعدة النبوة (قوله) كدعوى الولاية يعني على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف

(ص) وبقوله متعدي به قبل وقوعه اي يقول آية صدقي كذا مما وقع بدون تعدي كالارهاص ونحوه او تعدي به لكن بعد وجوده  
(ش) التعدي هو طلب المعارضة وأصله من الحذاء ان يتماهى فيه الحاديان ويقال تعديت فلانا اذا ما رتبته ونازعته للعلبة وهو هنا عبارة عن قول النبي آية صدقي كذا وليس من شرط التعدي ان يقول لأبائي احد بئنها بل

هو قول كذا  
كلام

الصلوات

بكره ان يقول آتني انت يفعل الله كذا فيمنعه له ففي اجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم ثم صدرها عن مثله اذا كان يعني معارضته لا بد منه لا لاجل التعدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مختصة بنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق دعواه فان المعتاد وما لاسيقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تساوي فيه الاقوال وتكافأ فيه الدعوي وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة ولكن لم يتحد به اصلاً ثم المعجزة ان ادعت معينة فشرط المعارض مماثلة لها وان كانت غير معينة فقال صيف الدين الآمدي اكبر اصحابنا اشترط المائلة والذي اخذناه القاضي ان المائلة غير مشترطة وهو الحق وانما لم استثن بما قدمت من اشترط كون المعجزة مقابلة لدعوى الرسالة عن هذا الشرط وهو التعدي بها لانها قد تقرر بدعوى الرسالة اي ولا يتعدى بها اي لا بدعوى اية صدقه

(م) وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للاشعري وقال بالتالي ابو بكر الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام شرعه في حياته لا باء على تلبه منه

(ش) هذه المسئلة انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يأمر الخلق بتبليغه لجاز ذلك واما الرسول فاذا وصف شرعه وبلغه وقال اية صدقي ان يظهر بعد موته من الخوارق كذا وكذا قبل مجوز ذلك صرح المعترلة بنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان مأخذه غير مأخذ المعترلة اذ المعترلة بنوا ذلك على القول بالنسب والتفويض فقالوا لو تأخرت حجته الى بعد وفاته لكانت في حال حياته لا يجب توقيفه وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له وذلك

منع للناظر من الرتب السنية والمقامات العالية وهذا لا يمتنع من وجب ان يكون  
 حكما لطيفا راعيا اصلاح البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من جهة ابطال  
 التصديق والتفويض ومراعاة الصلاح والاصح وقد سبق تحقيق ذلك الثاني على  
 تقدير تسليم هذا الاصل القاسد لهم قد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح بعض  
 الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من طائفة حسد الاحياء ومناقضتهم واستحكام هذا  
 الخلق في قولهم ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم ويتلقون حينئذ ما يكون  
 منه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما اوتوا من حسد وحب وباسة وانفة من  
 الشيعة فلا يمتنع في المعلوم على اصل التصديق والتفويض ان يكون صلاح قوم في  
 تأخير المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد يجتزئ بأن الرسالة مرجعها الى  
 تعلق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تتحقق الا  
 في وقت امتناع ما هي آية عليه ورد بأنه تين بعد موته انه كان مخاطبا ببلية  
 ما ينفه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عنه وجود الآية فانها تدل على ما سبق  
 من دعواه وقد جوزنا تأخير الآية الى زمن مضروب في حال الحياة فينتج ان  
 تأخير الى اجل مضروب بعد الوفاة فيستبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة  
 وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة  
 الا ويحوز على هذا ان تكون معجزة لنبي تأخرت بعد وفاة واجيب بان غاية  
 ابطال كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يده لطرق هذا  
 الاحتمال فيها ولا ريب اننا نقول بوجهه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست  
 قطعية ولو ائنا فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا  
 ويكون من ظهرت على يده من اهل عداوة الله تعالى ومن سبق القضاء بأنه  
 لا ينفع له بالسعادة ولهذا كان الاولون لا يفتقون بها بل لا يزدادون معها الا خروفا

واحتمج أيضاً القاضي بما اشترنا إليه في اصل العقيدة من ان تأخير ما يدل على  
الرسالة الى الرفاة قد تضيق معه فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم  
وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود لان نصراؤه استبعاد  
وجود الحفظ منهم لثبوته فلا يصلح ان يكون دليلاً على عدم الجواز على انه يمكن  
تدوينه على وجه يتأتى حفظه بعد موته هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير  
سائق واما ان سوغناه فالامر في ذلك واضح وبالله التوفيق

(ص) ويقول غير مكذب مما اذا قال آية صدق ان يطلق الله يدي  
فمنعت بتكذيبه وفي تكذيب الميت التعدي باحيائه قولان للقاضي وامام  
المؤمنين واخبار بعض المتأخرين عدم القدح في تكذيب اليد وشبهها لعدم  
التعدي بتصديقها

(ش) مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي يتعدى باحيائه انه  
قادر لكن بشرط ان لا يتناول مدته في عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه  
ومذهب الامام ان ذلك غير قادر مطلقاً وحجته ان التعدي وقع بالاحياء وقد  
حصل وهذا حي كافر والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد  
وتحرمها ان نفس النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الآية والنطق في احياء  
الميت هو المكذب وليس هو المدعي آية فافترنا من جهة ان المكذب هو المدعي  
آية الصدق في احدى صورتين وليس المكذب في الاخرى هو المدعي آية  
ورأى بعض المتأخرين وهو ابن دحان في شرح الارشادات تكذيب اليد  
وتحرمها لا بقدح ايضاً لما اشترنا إليه في الاصل من ان التعدي انما وقع فيه ايضاً  
بغير النطق وقد وقع والتصديق لم يقع التعدي به حتى يضر تخلفه قال المقترح  
والتحقيق في هذه المسئلة مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة وانها لا تدل دلالة



المعقول وإنما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة فإذا تمهد ذلك قلنا  
في المسئلة لبراجع العاقل نفسه أن ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة  
قوله لمدي النبوة حدث هل يجده ضرورة ضد كوث الآية الحارقة مكذبة  
أم لا فإذا لم يجده علم أن المعجزة المستعينة للعلم الضروري لم تحصل وهذا مأخذ  
الكلام

(ص) وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية  
او عادية بحسب الترائن اقول اما على الاولين فيستحيل صدورهما على يد  
الكاذب لما يلزم على الاول من قس الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف في  
خبره بل وصلاً إذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا محال لان  
خبره على وفق علمه فيكون صدقاً فلا يبقى لآتني العلم ملزومه وهو محال لما  
عرفت من رجوه فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشئ يخبر عنه بالكذب قلنا  
كلامنا في الخبر النفسي لا في الالتقاط لاستحالة اتصاف الباري تعالى بها والعالم  
منا بالشئ يستحيل أن يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على  
غير وفق علمه فإنه ان يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضاً لو اتصف  
الباري تعالى بالكذب ولا نكون صفته الاقدية لاستحال اتصافه بالصدق مع  
صحة اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى قلبه استعماله ما علمت صحته

(ش) اعلم ان دلالة المعجزة لا يصح ان تكون من جملة الأدلة السمعية  
اذ يستحيل ان تثبت الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم اختلف الاثمة  
بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة افعال الاول ان دلالتها عقلية واليه ميل  
الاستاذ قالوا لان خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه وتعميده مع العجز  
عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل

اختصاص الفعل بالوقت المعين وللعل المعين على ارادته تعالى لذلك بالضرورة  
وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا القول سنة للعارض الواقع على الوجه  
المخصوص مع جواز ان يمرى ذلك الحارق عن سنة التصديق بالعدم شرط من  
شروط المجزأة فصارت صفة التصديق للعارض الحادث كسائر صفات الافعال  
الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن تعريضها للجائز يدل عقلا  
على ارادة التاميل وهو الباري تعالى لذلك لما تقرر ان الطبيعة والعلة لا يخصان  
جائزا بالوقوع بدلا عن جائز يساويه واغرض على هذا القول بان التصديق  
عندنا خير عن الصدق وخبر الله تعالى اني لا يصح ان يكون حادثا ولا صفة  
لحادث فلا يصح ان تتعلق به الارادة لانها كالتقدير لا تتعلق الا بالممكن وقد  
يجاب بان التصديق الذي تعلق الارادة هو التصديق لهذا الحارق اي خلقه له  
دالا على خبره تعالى بصدق رسله فيكون خبره الدال على صدق رسله مدلولاً  
لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته حل وحز ويجاب بان الكلام  
فيه حذف مضاف اي الحارق بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى  
صدق التصديق اي صدق الرسل الاثنى عشر عن تصديقه تعالى لهم بذلك الحارق  
والله اعلم وقد قرر امام الحرمين ان المجزأة لا تدل دلالة الادلة العقلية من  
حيث بتصور وجود الحارق بدون دلالة النبوة والليل العقلي لا يصح ان يوجد  
عاريا عن دلالاته وقال المنتزح وهذه مغالطة فان الدليل ليس مجرد وجود  
الحارق بدون دلالة النبوة وانما الدلالة من حيث اجابة دعوى المتعدي بالحارق  
فمجرد الحارق لا يدل اذن فلم يكن هذا نقضا على من اجراها مجرد الادلة العقلية  
الثاني ان دلالتها وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها قالوا لان المواضع  
قد تعرف بصريح يدل على التواضع كما لو قال شخص لشخص ان فلت كذا

فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل ما واصله عليه فان من وقعت معه المواضعة  
 بينهم طلبه على حسب ما واصله عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد  
 المتواضعين وبمثل من الثاني من غير ان يسمع كلامه فاذا قال شخص في محفل  
 مجلس ملك وقد تأذرت عياله بجمع انا رسول الملك اليكم واتي ان يخرق عادته  
 وهو برأى من الملك ومسمع ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً فاخرف عادتك  
 وتم واقعد فأجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عادته  
 بقيامه يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير ان هذين الرأيين يرجعان  
 الى قول واحد وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر  
 في هذا قريب الثالث ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال على خجل  
 الخجل ووجل الوجل وخوف الخائف فالوا فان خاف الله تعالى لهذا الخارق على  
 هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعل الرأيين الاولين يستقبل  
 عقلاً صدور المجهزة على ايدي الكذابين اما على الاول فلما يلزم من نقض الدليل  
 العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله قبصر ذلك الدليل شبهة ويصير العلم الذي  
 استلزمه جهلاً مركباً وذلك قاب للعقائيق ولا خفاء باستحاثته وأما على الثاني وهو  
 المواضعة فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم  
 الكلام الصريح ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب على الله تعالى  
 ذكرنا في بيان استحاثته عليه أوجها اشترنا الى بعضها في اصل العقيدة احدها  
 للاستاذ والامام فالأكل عالم يحيد في نفسه حديثاً يطابق معلومه وهذا هو عين  
 الخبر الصدق والله جل وعلا عالم بالاشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على  
 وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه  
 لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه ذلك الشيء وذلك في حق من عم علمه

ما لا يتألف محال واعترض على هذه الحجة بما اشترنا اليه في الاصل وهو ان قيل قد وجدنا العالم متائشاً قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من كذبه جهله فليس العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل وأجيب عنه بمنع ان العالم بالشيء يخبر المل الذي قام به العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم متائشاً هو في خبر لسانه اللغظي اما كلامه النفسي فلا يكون ابداً الا على وفق عقده وغاية ما يحد في نفسه تقدير اخبار ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب والا فاشأ جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق فجعل والكذب فجعل آخر ويستحيل عليه الوسواس والتقدير الحادث الثاني من ادلة استقالة الكذب عليه تعالى ان كل مغبر تجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان يخبر على وفق علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتصف بمجازر وذلك يمنع ان يتصف بنسبه الذبيحة هو الصدق وفيه منع لما علمت صحته وهو محال الثابت قد ثبت اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص على الله تعالى محال فوجب كونه صادقاً

(ص) واما ان قلنا ان دلالة المعجزة عادية بحسب الترائن فحيث حصل العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها فانه يستحيل ان يكون كاذباً والا انقلب العلم الضروري جهلاً ولم يجر سماته وتعالى عادته من اول الدنيا الى الان الا بعدم تمكن الكاذب من المعجزات واذا خبل بسحر ونحوه اظهر الله فضيلته عن قرب فله الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بحض الفضل والكرم ويجوز ان تظهر المعجزة على يد الكاذب لو انحرفت العادة ولا يحصل حينئذ بها علم صدقه والا لكان الجهل علماً ونحوه يخرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق الحق لا يتدح في العلم اذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه الا ترى المنجوز واستمرار

عدم العلم مع علمنا ضرورة وجوده اذ معنى الجواز انه لو قدر واقعاً لم يلزم منه محال لذاته لا انه محتمل الوقوع

(ش) هذا الكلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر المعجزة على ايدي الكذابين ولا يكون العالم حينئذ حاصلاً بذواتهم والا اقلب العلم جهلاً الا انه سبحانه تفضل بدم خرق العادة في هذا الامر فلم يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عادته ان يفضح كل من اراد ان يبرز بمنصب النبوة وليس من اهلها هذا فيما علم بالاستفراغ من عادته تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المأونة بحصول العلم القطعي بان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعي بعده منصب النبوة فليس الا الاسلام والسبب ولا يلتفت الى قوله ولا الى الخارق الذي يظهر على يده وقد ازم المعتزلة الاسحاب جواز صدور المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى وفي ان قالوا من مذهبيكم ان الله يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا اصلح فما الذي يؤمنكم من خالق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة ويكون المراد من ذلك اظهار الضلالات فاما القائلون بالابتن الادلبي في وجه دلالة المعجزة فاجابوا على مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا نعم يجوز للباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل سمين ولكن لا مع وجود اليبس والمعية في التقيض محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلاً وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل من جهة الموازنة فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلق في القول واذا كانت المعجزة تنزل منزلة التصريح بكلام ناس على التصديق فلا يصح الاضلال به لاستحالة الخلف في خيره تعالى فكذا لا يصح

الاضلال بما يدل على التصديق وان كان يحكم الموانعة واما على الرأي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية فامر الجواب أيضاً سهل وهو ان آية صدق النبي صلى الله عليه وسلم حصول العلم لنا عن تلك المعجزة فاذا حصل اتفق معه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يستلزم التيقن بوجه من الوجوه والا اقلب جهلاً ونحو يزنا عقلاً كذب الحق الذي يتقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لانه معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلاً عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه تعالى وكثيراً ما نعلم وقوع انبياء علماً ضرورياً مع تجاوز عقلاً تفيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لا يستريب فيه عاقل وان كنا نتجاوز عدماً بمعنى لو استمر عدماً ولم توجد اصلاً لم يلزم منه محال لا يعني ان عدماً يستلزم الحصول لنا حال علمنا بوجودنا (قوله) في الحق الاول تلقاه يخرق العادة اي تجاوزنا عقلاً خرق العادة في حق المحقق بمعنى لو كان الواقع في حقه الكذب بدلاً عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه كما علمت لما لزم منه محال لا يقدح في علمنا بصدقه

(ص) واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام لدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما اتوا به عن الله تعالى ويستحيل عليهم الكذب عقلاً والماسي شرعاً لاننا مأمورون بالافتداء بهم فلو جازت عليهم المعصية لكننا مأمورين به الاقل ان الله لا يأمر بالهتكاء او بهذا تعرف عدم وقوع الكبره منهم ايضاً بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق

(ش) الكلام في عهدة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها اما حكمها قبل النبوة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة الى انه لا يستلزم عقلاً على الانبياء عليهم

الصلاة والسلام قبل البعثة مصيبة كبيرة كانت او صغيرة وذنب بعض اصحابنا  
 الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض على انه قال تصور المسئلة كما تمتنع  
 فان المعاصي انما تكون بعد تقرير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل مصيبة الا من  
 الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اذ لا يحال للعقل لكن دل السمع بعد  
 ورود الشرع على انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذنب الروافض الى امتناع  
 ذلك كله عليهم عقلا قبل البعثة ووافقهم اكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر  
 منهم عقلا قبل البعثة وحمد الفريقين التقيح العقلي لان صدور المعصية منهم  
 مما يحقرهم في النفوس ويطرد الطباع عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة  
 من بعثة الرسل فيكون فبيعا عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التحسين  
 والتقيح العقليين واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعدد الكذب في  
 الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يلقونه عن الله تعالى فلو جاز تعدد  
 الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق واما جواز صدور الكذب  
 منهم في الاحكام غلطا او لسانا فتمعه الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه  
 من منافضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزة القاضي وقال ان المعجزة انفسا دلت  
 على صدقهم لما يصدر عنهم قصدا واعتقادا قال القاضي عياض لا خلاف في  
 امتناعه سهوا او غلطا لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله تعالى  
 صدق عبيدي وعند القاضي بدليل الشرع واما غير المذكور من المعاصي القولية  
 والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعدد الكبائر وصفائر الخسة خللا لبعض  
 الخوارج واما اتيان ذلك نسيانا او غلطا فقال الامدي انفق الكل على جوازه  
 سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح بل انفقوا على امتناعه فقال القاضي  
 والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل



العقل أيضاً وأما الصفات التي لا خمسة فيها تجوزها عمداً وسهواً إلا كثرون وبه قال أبو جعفر الطبري من اصحابنا ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمداً وسهواً قالوا لاختلاف الناس في الصفات لأن جماعة ذهبوا إلى أن كل ما عصى الله به فهو كبيرة ولأن الله أمر باتباعهم وأفعالهم يجب الاقتداء بها عند أكثر المالكية وبعض الشافعية والخفية فلوحازت منهم المعصية لكننا مأثورين باتباعهم فيها قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب والإباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو أن يقع منهم بحسب مقتضى الشهادة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه وإطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح إلا على وجه يصير في حقهم طاعة وقربة كقصدكم تشريعه أو التقوى به على طاعة الله ونحو ذلك مما يليق بصفاتهم الزينة وإذا كان أهل المراقبة من أولياء الله تعالى بالهوا في الخوف منه تعالى ورسوخ العروة ما منعهم أن تصدر منهم حركة أو سكون في غير رضا تعالى فكيف بانيائهم تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه على جميعهم

(ص) فصل في وثيقنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد علم ضرورة ادعاء الرسالة وتعدى بمميزات لا يحاط بها

(ش) نظم الدليل في اثبات نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم أن يقال نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج أن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله جل وعلا أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي يتقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم بضرورة ما تقر في أصول الفقه وأما دليل الكبرى فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة وأعلم أن من المتكررين لنبوة نبينا ومولانا

محمد صلى الله عليه وسلم اليهود ولم يفرقتان فرقة امتعت من تصدقه لما تضمنته  
 شريعته من نفع شريعة موسى صلى الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ محال  
 وتسكوا في احالته على ان النسخ يستلزم البداء وبعضهم تمسك في احالته على  
 النقل فقالوا ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا  
 بالنسخ ابدا افرقة الثانية تعرف باليسوية قالوا محمد عليه الصلاة والسلام  
 رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من احال النسخ للبداء ان يقال ما تعني  
 بالبداء ان عنت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا عليه عند شرع  
 الحكم الاول ولذلك نسخته فلا نساه لزيم ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه  
 في افعال عباده بنسخ ما اطلق في وقت والطلاق ما منه في وقت البداء لاستلزم  
 تصرفه فيهم بافعاله من اتاهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن  
 الغنى الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل الثاني فلا  
 يدل الاول كيف ومن المعلوم انه لا يمنع سبغ الحكمة ان يأمر الحكيم مريضا  
 باستعمال الدواء في وقت ثم ينهه عنه في وقت آخر لعله بصلاحه في الحالين فن  
 الحكمة نهيم عن القتال في اول الاسلام لقلتهم واجباة عليهم عند كثرتهم اذ  
 قال الله تعالى فاتوا المشركين كانت هذا اذا نزلنا الى القول باعتبار الصلاح  
 والاصلاح والا فتعدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يستل عما يفعل وم  
 يستلون ثم نقول لليهود واوقع الحارق على وفق دعوى المتعدي مع العز عن  
 معارضة من تعدي عليه لا يخلوا ما ان يدل على صدق مدعي الرسالة أولا فان لم  
 يدل لزيم ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمهم وان دل  
 وجب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام واما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضا  
 اذ قد ثبت من نص التوراة ان الله تعالى قد قال لنوح عليه السلام حين خرج

من السببة التي جعل كل دابة مأكلاً لك ولديك وأطلقت ذلك لكم  
 كسائر المشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة أشياء كثيرة وفي  
 التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك  
 وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرموه وقد كان  
 العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحاً ثم حرمه موسى عليه  
 السلام ولم يكن الحثان واجباً لدوي الولادة وقد أوجبه وأما دعوى ان موسى  
 عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما لقنه لهم ابن الروالدي وقد  
 كان يعلم الفرق الشبه طلباً للدنيا ولا يتحقق كذب هذا النقل اذ لو كان حقاً لما  
 ظهرت العجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله  
 عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اذ قال  
 لا نبي بعدي وايضا لو كان ذلك النقل حقاً لكان اولي الازمنة يذكره والاستحجاج  
 به الزمان الذي دعاهم فيه نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وقد بالغوا حبسه  
 في اخفاء نوره جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها ولم يفتح احد منهم  
 بذلك مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجوداً حقاً وأما  
 الجسوية فاذاً علموا انه عليه الصلاة والسلام مرسل الى العرب خاصة لزمهم  
 تصديقه في جميع ما أخبر به وقد أخبر انه رسول الى الكافة وانه مبعوث الى  
 الاحمر والاسود فافترادهم بغيره ثم تكلم به في انه رسول لجميع اهل الارض  
 لا يتحقق تناقضه لكل عاقل

(ص) وأفضاه القرآن العظيم الذي لم يزل تترع اسماء البغاة بضليل  
 كل دين غير الاسلام آياته وتحرك الطب المعارضة على حيل التعجيزية  
 الحسن الشوقدي القطعة الانوية المعارضة فلما وثرا الحافظين في كل فن من

فتكون البلاغة ملولا وعرضا بحيث لا تغلب عن معارضتهم امتنع كلمة وان لم يعرض  
 فيها بحزم فكيف ولم يسمعون في تعبيرهم صريح فوله تعالى "فأنا بشار سور مثله  
 مفتر يات كاتم نزل معهم فقال "فأنا بسورة من مثله" ثم صرح بحزم الجميع جنهم  
 والنهم مفترقين او مجتمعين فقال "قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا  
 بشئ هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا" ومع ذلك لم تترك  
 انفسهم ولم الميعولون نالها ومن نادتهم انهم لا يبالكون معها ضبط انفسهم عند  
 ورود ادلى معارض يقدر في مناصبهم وان كان في ذلك حذف انفسهم فكيف  
 بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتدريب لبيهم ديباً حتى انهم بها في كل واد  
 يسمون لكن القوم اخرسهم انهم احسوا ان الامر المي لا يمكن مقولته اما لانه  
 ليس في طريقة وهو الاصح اولاً صرفة وما قولان ومن لم يستحي منهم وتدريب  
 لقائمة هذا الامر الالهي كسيلة التضع والي ترفه بتضاحك منها الى قيام  
 الساعة ولوانهم قل لهم القرآن قل غيره من الكلام قل آحاد لا يمكن الاعتذار  
 عنهم بعدم الوصول كلابي اعنات يجعله وصحفه واشارة امره الارض كلها  
 سهاها وجبالها بدوها وحضرها برها وبحرها مؤمنها وكافرها جنبها وانها وتطاولت  
 أزمنتها على تلك الصفة قريباً من تسعائة سنة أقيست ريب عاقل بعد هذا في  
 كونه من عند الله جل وعلا صدق به نبيه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه  
 من الاخبار ذل انوقع بالعبوب المتابعة ومحاسن علوم الشريعة المشتملة على  
 ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والاخرية وتحرير الادلة والرد  
 على الخالفين بالبراهين القطعية وسرد قصص الماضين وتزكية النفس برباعط  
 يفرق في ادبي بحارها جعب وعظ الواعظين هذا كله على يد نبي أمي لم يخط قط  
 كتاباً ولا حصلت له محالطة لدوي علم ما يمكن بها تحصيل أدنى شيء من ذلك

علم ذلك كله بالضرورة وما كنت تعلمون فيه من كتاب ولا خطه إيمانك إذا  
لارتاب المبطلون<sup>١</sup>

(ش) اعلم أن شيئاً ولائنا محمد صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات  
كثيرة لا حصر لها والفرق بين الآية والمعجزة أن الآية تدل على صحة ما جاء  
به وإن لم يتعد بها والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي ومعجزته العظمى التي  
تحدي بها على الكافة القرآن وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه معجز واختلقوا في  
تعيين الوجه المعجز الذي به تحدى منه وأن اشتمل على وجوه من الإعجاز فقال  
بعض المعتزلة إعجازه أسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم إعجازه فصاحته  
وجزأته فقط وقال إمام الحرمين والقاضي إعجازه بالجموع وقال قوم إعجازه  
بالصرف عن معارضته وإن كان في مقدوره وهو قول لابي الحسن الأشعري  
وهو قول النظام من المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر على التناقض مثله قبل  
بعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم إعجازه في جملته عدم  
منافضته في آياته وتصديق بعضها بعضاً وقال قوم إعجازه انبثاؤه عن الغيبات فيما  
مضى وفيها حرواث وقال قوم إعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض الحديثيين  
إعجازه أنه قديم وقال قوم إعجازه بأنه عبارة عن الكلام القديم واحسن هذه  
الاقوال القول الذي اختاره القاضي وإمام الحرمين فإنه عليه الصلاة والسلام  
تحدى بسورة من القرآن وهي مشتملة على الأمرين مما الجزالة والأسلوب الخاص  
وأما بتحقيق الاثبات بثبوتها عند الاثبات بالاشتمال على الوجهين مما قال الشاعر المقلد  
إذا جرد قصيدة بليغة ودعي إلى المعارضة بثبوتها فمعرض بخطبة بليغة أو نثر  
مرسل بالغ أقصى القصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضاً لها ولو أتى شاعر بثبوت  
وزن شعره عارياً عن فصاحته وجزأته لم يكن معارضاً له وهو نظير معارضته

سبلة الكذاب له بترهانه التي بدضاحت منها وأما من ذهب الى ان العجازه  
بالصرفه فقد ذهب التنبيه على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما  
مضى ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله وايضاً فلو كان العجازه بالصرفه  
لكان كونه في ادنى مراتب القضاة انصب لظهور العجازه كيف ولا خلاف أنه  
في أعلا مراتب البلاغة وأما من قال العجازه في جملة بدم التناقض فيه على طولها  
وتصديق بعضه بعضاً فلا ذكر ان ما ذكره من اعظم دليل على انه من لدن  
حكيم عليم ولذا وصفه تعالى بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه  
فتزيل من حكيم حميد الا ان التعدي لم يقع بذلك وأما من قال العجازه ابتلاء  
عن المذنبات فلا تنكر ايضاً لشهادة على ذلك وانه من اصدق الآيات الا انه لم  
يقع التعدي به اذ لا تنطبق له في كل سورة والتعدي وقع بمطابق سورة وان لم  
تشتمل على القبيات وأما من قال العجازه بموافقة لقضايا العنول فلا تنكر ايضاً  
ان ذلك وصفه لكن التعدي لم يقع بذلك وأما من قال العجازه لانه قديم فلا يصح  
لانه ان أراد بالتقديم ما دل عليه فقد سبق ان من شروط المعجزة ان تكون فعلاً  
تعالى وان اراد العبارات الدالة فلا ينفي انها حادثة وأما من قال العجازه انه  
عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضاً فانه لا يتبع ان يبرر بالكلام القديم بل فقط  
غيره معجزاً واذ تقرر ان المعجز على المختار التعدي به البلاغة وان التعدي قد  
استقر بالآيتين سورة فقد قال بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على أي  
التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ السورة فيها منكر مطلق فلا يقيد بمثلاً قدراً وقال  
الجمهور من اصحابنا يكفي افسر سورة كالعصر والكور والذي ارتضاه القاضي في  
كتاب النقض وارتضاه ابو اسحاق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام  
بحيث يقين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا لا يبين الا فيما طال من السورة

بعض الطول قال وهذا لا ينضبط بحروف وكلام وإنما يصار في مثله الى المتعارف  
 بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم وقد اعترض بعض اهل الزرع والضلال  
 على معجزة القرائ فقال انكم زعمتم أن وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه  
 وبلاغته ثم اختلفتم اخلاقا كثيرا على ما تعلّموه من تفاصيل الاقوال في ذلك  
 فان من يزعم أن ذلك هو النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة والجزالة فيه  
 معجزة وبالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر الوجهين جميعاً ومن قال بغير  
 الصرف فقد انكر كون الصرف معجزاً وحق المعجزة ان تكون ظاهرة للكل بحيث  
 لا يستراب فيها البينة والجواب ان غير الخلق عن معارضته بسيرة من مثله معلوم  
 ظاهر لا يستراب فيه البينة ولم يخالف فيه احد وبهذا يعرف صكوته بمعجزة  
 والاختلاف بعد ذلك في وجه اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في  
 عدم ظهور ذلك وإنما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاء منه الاعجاز وقد بينا  
 في اصل العقيدة غير اللغاة عن معارضته بيانا شافياً لا يحتاج الى شرح ( قوله )  
 الاقوياء المعارضة في القوة والقدرة على الكلام ( قوله ) واتي بفرقة اي مضحكة  
 وحق لدلائها على خرقه وهذا كقوله عند ما سمع سورة القيل القيل ما القيل  
 وما ادراك ما القيل له ذنب وويل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا  
 لتليل والواو في قوله وويل للعطف والليل المذكور وحكي عنه ما هو استخف من  
 هذا مما هو معروف مشهور ( تنبيه ) قال ابن التلمساني الفصاحة عبارة عن  
 دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة على  
 معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مغارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخامس في  
 ترتيب الاقوال بعضها مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في  
 موارد ذلك أنواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة قلت والمشهور



بين البيانيين ان انفصاحه يوصف بها الكلمة والكلام والمنكلم فمعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تناثر الحروف احترازا من نحو قوله (أخذائره مستشزرات الى العلا) والحكم في ذلك الذوق السليم ومن الغرابة احترازا من قوله ما لكم نكنا كأنتم علي كنتكا كشتكم على ذي جنة افرتموا عني ومن ضعف القياس احترازا من قوله (( الحمد لله العلي الاجل )) اذ قياسه الاجل بالادغام وبعضهم يزيد وان تكون غير مكرومة في السمع احترازا من قوله (( كريم الجرشي شريف النسب )) واما معناه في الكلام فان تكون كلمته فصحة على ما سبق لا تناثر فيها احترازا من نحو قوله

(( وقبر حرب بكنت قبره مخرج وليس قرب قبر حرب قبر ))

سالم من ضعف التأليف احترازا من ضرب غلامه زيدا ومن التعقيد المنوي احترازا من نحو قوله

(( وما مثله في الناس الا مملكا مريم أبو أمه حي أبوه يقاربه ))

واما معناها في المنكلم فهو ان تكون له ملكة يقدر بها على التعبير باللفظ الفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الا الكلام والمنكلم أما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحاً جارياً على ما يقتضيه الحال أي السبب الذي ورد الكلام لاجله كالنكلام الوارد لدفع انكار منكر فانه يناسبه ان يؤكده بحسب مراتب الانكار والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم الذي يناسبه ان يلقى اليه الكلام غير مؤكده والوارد لافادة من هو مشعر بالحكم شاك فيه يستحسن ان يؤكده الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة لمرارضا تقتضي ذلك والاحوال وما يليق بها متسعة جدا مقرر قواعدها في فن علم المعاني وأما معناها في المنكلم فهي ملكة يقدر بها على التعبير

من المصاحفة

مع المصاحفة

بكلام بليغ فعلم من هذا أن البلاغة اخص من التصاحح فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا وقد تطلق احداها على الاخرى توسعا وبلاغة طرفان اعلا وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق وادنى وهو ما اذا بدل عن حالة التحقق عند البلاء بأصوات الجوامات و بينهما مراتب لا تكاد تنحصر

(ص) ثم هذا الى ماله من المعجزات التي لا تحصى ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح بل انصرفت قبل معيته برسائله خلقا وخلقا ثم مع ذلك كله أكد الله تعالى صدقه بذكره باسمه وجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى الذين يبينون الرسول النبي الامي الآية واطلقت السنة الاخبار قريبا من معيته بجميع ذلك حتى انه سبحانه بفضله مما أكد به زوال اللبس عن نبوته ان منع العرب قبله من التسمي باسمه الخاص به لا اناسا فليبين تسموا قريبا من مولده باسمه رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوا من الاخبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في ازالة اللبس انه لم يطلق لسان احد من اولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة .

(ش) يعني ان الدال على نبوة نبينا وولانا محمد صلى الله عليه وسلم اشياء كثيرة كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا . مثلا لو اتفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي وتقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزة بلاغة القرآن على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المعجزات فصاقت خبره فيها ما ورد في القرآن العظيم ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فانه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الرغم وقوله تعالى ان الذي فرس عليك القرآن لرادك الى معاذي الى مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى اقل للمخلفين

من الاعراب مستعدون الى قوم اولي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد بقوم  
اولي بأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم وعند  
آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله  
الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما والمراد بهم الصحابة  
رضي الله عنهم بدليل قوله "نكم" وبدليل قوله "وليدخلنهم من بعد خوفهم أمنا"  
وكانوا هم الخاضعين في صدر الاسلام وأما الذي ورد في الاخبار فنه قوله عليه  
الصلاة والسلام الخليفة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين  
هذا القدر ونوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر  
وهذا اخبار عن بقائها بعده فكان ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام لمار بن  
ياسر رضي الله عنه فقلت القصة الباغية فقل مع علي رضي الله عنه يوم صفين  
وهذا ايضا يدل على خلافة علي رضي الله تعالى عنه بعده وقوله عليه الصلاة  
والسلام للعباس حين أسره العدو قد تسككك ذومال فقال لا مال عندي  
فقال صلى الله عليه وسلم ابن المال الذي وضعت عند أم الفضل وليس معكما  
آخر فقلت ان اسبغت في سفري فلانفل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس  
والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
وأسلم ومنها اخباره عن موت التيجاني حين موته ونحو هذا مما هو كثير مشهور  
الوجه الثالث انه عليه الصلاة والسلام قد بلغ في الحكمة النظرية كعرفة الله  
وصفاته وسمائه واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وسياسة البدن  
وتدبير أمر الخلق المبالغ العظيم الذي لا يمكن لمعقلا الوصول اليه في مئين من  
السنين ووصل اليه بفتة من غير تعلم ولا مخالطة لاحد معروف بالعالم الوجه الرابع  
انه نقل عنه معجزات كانشقاق القمر وتلبس الحجر واعباد الشجر وتدريج الحصى

واحياه الموتى وتكثير الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابه وحبس الجذع  
 وشكايه النافه وشهادة الشاة السمومة الى غير ذلك مما لا ينحصر وهو مشهور  
 مستفيض في كتب الاحاديث وبعضه وصل التواتر الوجه الخامس الاستدلال  
 بسيرته وادسافه التي تواترت اليها وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول  
 عمره الى آخره فان احدا ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداؤه بذلك  
 وايضا لو صدر منه الكذب ولو مرة سبغ عمره لبيذه اعداؤه بذلك وثانيها ترك  
 الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى ان قريشا عرضوا عليه المال  
 والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوى فلم يلبث اليها وثالثها كانت في اعظم  
 الدرجات في السخارة حتى انه سبحانه عابه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط  
 والشجاعة حتى انه لم يفر قط ولا تزحزح للفرار في معركة قط حتى في يوم احد  
 ونحوه مما عظم فيه العرب ورايها كاذبي غاية القساحة واليلافة حتى ان فصاحه  
 قد اعبت بلغاء الخطباء من العرب الرياء ولما قال صلى الله عليه وسلم اوتيت  
 جوامع الكلم وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تحمل في أداء الرسالة انوعا من  
 المشاق والمناعب لا يثبت معها الا من هو على الحق من الله تعالى وهو مع ذلك  
 مصر على دعوى الرسالة ولم يغير في عزمه فنور ولا في اصراره قصور وسادسها  
 انه عليه الصلاة والسلام كانت مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء  
 والمساكين في غاية التواضع وسابعها ما كان عليه من حسن الخلق حتى انه  
 لا يزداد مع الغضب الا حلا وطمنا حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من  
 الحسن التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواء وما احسن قول عبد الله بن رواحة  
 الانصاري رضي الله عنه في ذلك يشير الى صفاته صلى الله عليه وسلم  
 خلقا وخلقاً

(أ) لو لم يكن فيه آيات مينة مـ لكان منظره يليك بالخبر  
 ولهذا لما سلم أبو ذر رضي الله عنه عند رؤيته إياه قال لسا رأيت وجهه  
 عرفت أنه ليس وجه كذاب ولا خفاء أن مجموع هذه الاوصاف بل بعضها  
 لا يكون لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأما الثقل فهو وصفه تعالى على نبوته  
 في الكتب الماضية وذكر الانبياء له وإيساؤهم على اتباعه وهذا الدليل وحده  
 كاف بدون المعجزة فإن شهادة من ثبتت نبوته لأحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت  
 نبوته وإن لم تظهر معجزة على يده وقد نواترت عن الاحبار الاخبار عن كتبهم  
 وانبيائهم بنبوته قبل بعثته معينين اسمه وبلده وصفته وايضا فلم يزل نص نبوته  
 والحمد لله موجودا في التوراة والانجيل والزبور الى الآن مع مبالغتهم في تبديلها  
 وذلك يدل على الاعتناء بأسره فيها وكثرة تردده ذكره فيها على وجه لا يزيل  
 جميعه التبديل وقد اطلع علماؤنا رضي الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيها  
 بأيدي اليهود والنصارى من الكتب الآن فنها أن في المصحف الخامس من  
 التوراة التي بأيديهم الى الآن قال الله تعالى لموسى ابن عمران اني اقيم لبني  
 اسرائيل من بني اخوتهم نبيا مثلك أجعل كلامي على فيه فمن عصاه انتمت منه  
 فقله تعالى من بني اخوتهم نبيا بدل على ان هذا النبي ليس من بني اسرائيل فلا  
 محالة انهم اما من العرب او الروم فأما الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب عليه  
 السلام وكان قبل موسى بزمان فعين ان المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت به  
 التوراة اذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم أقال بعض علماء قرطبة ناظر في  
 يوما احد احبار اليهود واهل الذكاء منهم في هذا فقال هذا كله صحيح لا أجد  
 فيه اعتراضا عليه غير انه قال تعالى ساقم لبني اسرائيل ولم يكن محمد صلى الله  
 عليه وسلم رسولا الا الى العرب فقلت له ما على وجه الارض من يجهل امر محمد

صلى الله عليه وسلم وانه قال بشتالي الاحمر والاسود والحر والبرد والذكر  
والانثى وهذا كناية ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قللت وليس في قوله تعالى  
ساقية لبني اسرائيل نبيا ما يقتضي انحصار بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شيء من  
ادوات المحصر وانما عينوا بالله كره لدفع ما به واثمون انه لا يبعث اليهم من ليس  
منهم ثم قال هذا العالم القرطبي فقال هذا الخبر ما يمكن ولا غبري دفع ذلك  
وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بشت الى الخلق كافة الالفرقة من  
فرق اليهود يقال لها العيسوية تقول بذوته وسجزيته وتكر انه بعث الى غير  
العرب ولست اعلى شيء مما هم عليه ثم عطف على يهودي الى جنبه وقال له نحن  
قد جرى شأننا على اليهودية وثالله ما أدري كيف يكون الخلاص من امر هذا  
العربي وفي التوراة ايضا جاء الله من جبل سينا واشرق من جبل ساغين  
ولست اعلم من جبل فاران ومعه جماعة من جبال فاران فبعثته تعالى من جبل  
سينا عبارة عن جبي امره وشره لموسى عليه السلام وانزله التوراة عليه فيه  
اذ عليه ظم الله موسى عليه السلام فهو على حد قوله تعالى في القرآن وجاء ربك  
والملك صفا صفا واشراقه من جبل ساغين عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى  
عليه السلام واظهار دينه لان ساغين من جبال الروم واستعملته من جبال فاران  
عبارة عن انزاله القرآن وبسته نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم منها اذ  
لا خلاف أن فاران هي مكة وقد قال الله تعالى في التوراة ان الله تعالى اسكن  
هاجر وابنا اسماعيل فاران وانظر تعبيره في التوراة عن ظهور شرع نبينا ومولانا  
محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستعلان المؤذن بكمال الظهور فهو نظير قوله في  
القرآن ليظهره على الدين كله يقال في التوراة ابتأها جبرائيل اسماعيل حين دعاه  
قد سمعت خشوعك في اسماعيل وستكون يده فوق يد الجميع معلوم ان اسماعيل

٩٩/٤  
٩٩/٤

عليه السلام وولده لم تكن ايديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد اسحاق كانت  
 النبوة فلما بعث الله نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل  
 فوق يد الجميع ورد النبوة فيهم فأخضعهم واشتلمهم وبارك عليهم جدا كما قال  
 في التوراة وفي الزبور التي بأيديهم الا ان ذكر صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم  
 وقال فيه لا يجوز من البحر الى البر ومن منقطع الانهار الى منقطع الانهار وانه  
 بحر أهل الجزائرين يديه على ركبهم ويجلس اعداؤه بالقرب وتأنيه ملوكهم  
 بالقرابين وتسجد له وتدين له الامم بالطاعة والانتقاد لانه يخلص المضطر البائس  
 من هو أقوى منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له ويراف بالضعفاء والمساكين  
 وانه يعطي من ذهب بلاد سبأ ويعطي عليه في كل وقت ويدوم أمره الى آخر  
 الدهر وفي الزبور ايضا ان الله أظهر من صهيون اكليلا محمودا فالاكليلا كناية  
 عن الرئاسة ومحمود هو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضا  
 ليقرح اسرائيل بخالفه وبوصيرون من أجل ان الله اصطفى لهم أمة واضطلعهم  
 النصر وشدد الصالحين منهم بالكرامة يستحون الله على مضاجعهم ويكبرونه  
 باصوات مرتفعة بأيديهم سيوف ذوات شفرين لتنتقم من الامم الذين لا يعبدونه  
 يؤثرون الامم بالقبود واشرافهم بالاغلال فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذوات  
 شفرين ينتقم الله بها من الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث بالسيف من  
 الانبياء ومن الذين يكبرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم باصوات مرتفعة  
 بالاذان وفي الزبور ايضا تغلب ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مفروقة  
 بينك وسهامك مستونة والامم يخرون تحتك وفيه ايضا يقول الله لداود عليه السلام  
 اسبغ لك ولدا ادعى له ابا ويدي لي ايتا فقال داود عليه السلام اللهم ابعث جاعل  
 السنة كي يعلم الناس انه شر قوله داود الذي دعى ايتا لله تعالى هو عيسى عليه



السلام لانه من احقاد داود عليه السلام فاعثر كيف دعا داود عليه السلام  
 الله تعالى حين اقرعه ما اخبره به من شأن ولده عيسى عليه السلام ان يبعث الله  
 تعالى جاعل السنة وكاشف القمة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس ان  
 عيسى عليه السلام بشر عبد لله تعالى وليس بابن الله وكذا قال المسيح في الانجيل  
 التي بايدي الكفرة اليوم اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس ان ابن الانسان بشراً  
 وقال ايضاً في الانجيل الذي بايديهم عن يوحنا البارقليط لا يحبسكم ما لم اذهب  
 فاذا جاء ويخ العالم على الحطبنة ولا يقول من تأقوا نفسه شيئاً ولكنه مما يسمع  
 بكمكم ويسوع ينكم بالحق ويخبركم بالحوادث والغريب الى ان قال عنه  
 وسبعظمني ثم قادى على وصفه بكلام بين وقال ايضاً هو يشهد لي كما شهدت  
 له وانا اجبتكم بالامثال وهو يا تيكم بالتأويل في الانجيل ايضاً ان المسيح قال  
 للحواريين ان ابغضني فقد ابغض الرب ثم قادى الى ان قال فلا يد انتم الكلمة  
 التي في التاموس لانهم ابغضوني مجانا فلو قد جاء التحمنا هو الذي يرسله الله اليكم  
 من عند الرب روح القدس فهو شهيد علي وانتم ايضاً لكتكم قديماً كنتم معي  
 هذا قولي لكم لكيلا تشكروا اذا جاءكم والتحمنا بلسان السريانة وهو بالرومية  
 البارقليط وبالغريزية محمداً صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضاً عن المسيح انه  
 ضرب مثلاً للدين فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرمًا ومضى على ذلك  
 ثم ضرب مثلاً للانبياء ولنفسه في كلام كثير ثم لعهد صلى الله عليه وسلم وجعله  
 الموكل آخرًا بالكرم واقصع عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال اقول انه  
 سيزاح عنكم ملك الله تعالى وتعاظم الامة المطيعة العامة ثم ضرب مثلاً بصخرة  
 فقال ان سقط على هذه الصخرة سينكسروا من سقطت عليه سينشتم ويربد بذلك  
 محمداً صلى الله عليه وسلم ومن ناراه وثار به أظهره الله عليه وقال اشعيا النبي

2564

2594

2594

2594

2594

2594

عن الله عبي الذي سرت به نفسي انزل عليه وحي فيظهر في الامم عدلي  
 ويوصي الامم بالوصايا لا يصحك ولا يصخب ولا يسمع صوته في الاسواق ويفتح  
 العيون العور ويسمع الاذان الصم ويحيي القلوب الغلف وما اعطيه لا اعطيه  
 غيره احمد بحمد الله حمداً ثم اشار الى بلده مكة فقال للفرح البرية وسكانها  
 يهللون الله على كل شرف ويكبرونه على كل راية ولا يضعف ولا يغلب ولا يميل  
 الى الموى ولا يسمع في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كاتبة  
 الضيقة بل يقري الصديقين وهو ركن للتواضعين وهو نور الله الذي لا يطفأ  
 ولا يخضم حتى يثبت في الارض حميتي وينقطع به العذر والى توراتي ينقاد الحق  
 فانظر الى هذا التصريح بيننا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من غير ما وجه  
 فمن ذلك قوله يوصي الامم وفي الانجيل انت المسيح قال اني لم ابعث الى جميع  
 الاجناس وانما بعثت الى الغنم الرابضة من نسل بني اسرائيل فلا يجوز ان يكون  
 الى الامم جيعاً غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحف حبيوق النبي جاء الله  
 من التين وتقدس من جبال فاران واملأت الارض من تعبيد احمد وتقديسه وملك  
 الارض بهيته الى ان قال في آخره وترنوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وفي  
 صحف اشعيا للفرح ارض البادية العطشى وتنبع البراري والقلوب لانها ستعطى  
 يا احمد محاسن لبنان وكثل هذا احسن الدساكر والرباض وفي صحف اشعيا  
 ايضاً انت ايام الافتقاد وانت ايام الكمال ثم قال صلوا يا بني اسرائيل الجاهلين  
 انت تسمونه ضالاً وهو سابع النبوة فتدرون ذلك على كثرة ذنوبكم  
 وعظم فجوركم وفي صحف اشعيا ايضاً يقول لي قم فانظر قاضى تغبر به قلت  
 ارى راكين مقبلين احدهما على حمار والاخر على جمل يقول احدهما لصاحبه  
 سقطت بابل واصنامها انخرة تصاحب الجمل هو محمد صلى الله عليه وسلم كما ان

صاحب الحمار هو غيمى عليه السلام مشهور بين بذلك وانما سقطت عبادة  
 الاصنام بابل من دون الله وهدت اوثانها بيننا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم  
 وامنه لا يعيسى عليه السلام ولا غيره فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام من  
 لدن ابراهيم الى زمان نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وامنه وفي صحف حزقيال  
 النبي يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر معاسي بني اسرائيل وشبههم بكرمة وقال لم  
 ثبت تلك الكرمة ان قامت بالسلطة ورسى بها على الارض واحرفت السهائم  
 ثارها فعند ذلك غرس في البدو وفي الارض المهمة العطشى وخرجت من  
 اخصائها الفاضلة نار اكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا فصيل  
 فاعتبر هذا التصريح به وبصفة هذه كلها وقوله الارض المهمة البدو العطشى  
 وتلك صفات مكة لانها صحراء ولانها كانت مهمة من النبوة من عهد اسماعيل  
 عليه السلام وفي صحف دانيال النبي عليه السلام وقد نصت الكذابين وقال لا نند  
 دعوتهم ولا يتم قربانهم واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا يقوم لمدح  
 كذاب دعوة اكثر من ثلاثين سنة فاعبر من هذا الكلام عدم طول دعوة  
 الكذابين وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فائمة ظاهرة قريبا  
 من تسعمائة سنة وهي باقية الى يوم القيامة وقال ايضا دانيال النبي على نبينا وعليه  
 افضل الصلاة والسلام وقد سألته الملك بخت نصر عن منامة رآها وطالب منه  
 ان يخبره بها ثم فسر لها فقال لها الملك رايت صنما بارعا في الجبال اعلاه من  
 ذهب ووسطه من فضة واسفله من نحاس وساقاه من حديد ورجلاه من نخل  
 فينما انت تنظر اليه قد اعجبك اذ رل حجر من السماء فضرب رأس الصنم  
 فقطعه حتى اختلط دمه وفضته ونحاسه وحديدته ونخله ثم ان الحجر ربا وعظم  
 حتى ملأ الارض كلها فقال له بخت نصر صدقت فاخبرني بتأويلها فقال دانيال

عليه السلام اما الصنم فانه مختلف في اول الزمان وفي وسطه وآخره فالراس من الذهب انت ايها الملك والفضة ابتك من عندك والنجاس الروم والحديد القرس والفخار امانان ضعفتان فملكها امرا ثمان باليمن والشام والحجر النازل من السماء دين نبي وملك ابدي يكون في آخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملأ الارض كلها كما ملأها ذلك الحجر فالتفكر هل كان نبي غير نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها على اختلاف ادبائها واختلاف لغاتها جنسا واحدا وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤن القرأت بلغة العرب ويدعون دين واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاحبار والاختيار به لا تكاد تنحصر ويكفي هذا الذي اشترنا اليه منها في هذا المختصر لثلاث مخرج فيه عن الغرض (قوله) الا انسا قليلين سمعوا قريبا من مولده باسمه عددهم سبعة محمد بن مسلمة الانصاري ومحمد بن ابي حنيفة بن الجلاح يضم المعزة وحماد بن ميمون بن مفتوح بن يدها ياه ساكنة والجلاح يضم الجيم ولام محققة وآخره هاه ميمونة ومحمد بن حزان الجعفي ومحمد بن براء البكري بخفيف الزاء ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزاعة السلي ومحمد بن ابي عدي بنح الباء وضم الميم وقمها

(ص) واذا وقتت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلا كالخبر والتشريعين هذا البلد لا مثله اجماعا وفي كونه عن طريق اعدام محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع اما الجواز العقلي فيها فائفاق وفي اعادة الاعراض باعتبارها طريقان الاول تعاد باعتبارها باتفاق والثانية قولان والصحيح منها اعادة باعتبارها وفي اعادة عين الوقت قولان وكالصراط

والميزان وفي كون الموزن صنف الاعمال او اجساماً تخاف امثلة لها تتردد والجنة  
والنار وعذاب القبر وسؤاله

(ش) الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحيايتها وسوقها الى الموقف وغيره  
من مواضع الآخرة والشر عبارة عن احيائها بعد مماتها وأجمع أهل الحق  
والمسلمون على ان الله تعالى يجيي الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما  
ان تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها او كلاهما  
ممكّن وكل ممكّن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق وانما قلنا ان الاعادة  
بالمعنى الاول ممكّنة لان ماهية الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها  
لما عرفت ان القبول لا يكون الا نصياً والا لزم التسلسل وذواتها لا تثقل بعد  
عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداءً قبلها انتهاءً وانما قلنا انها تقبل الوجود  
والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قدسية واجبة الوجود وهو باطل لما  
سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان  
يكذبه واما امكان الاعادة بالمعنى الثاني وهو جمع الاجزاء بعد تفرقها وخلق  
الحياة فيها فواضح هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب قابليها وان نظرنا اليها بحسب  
فاعليها وهو الله جل وعلا فلا خلاف ان قدرته لا يتعاضى عليها ممكّن وعلمه محيط  
بكل شيء فلا تعذر اذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل والاني  
التعذير بن اشار القرآن في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها  
الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فتنى التعذر من جهة المعاد القابل  
بقوله انشأها اول مرة اي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الاولى ويستقبل ان  
تقبل الحقيقة من امكان شيء الى استحالته ونفي التعذر من جهة الفاعل بقوله  
وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله انشأها ثم ارشد الى الجواب عن شبه

المذكورين ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنها المخصوص بعد اختلاطها  
 بغيرها كما قالوا اثنا متا وكنا نربا ذلك رجع بعيد والجواب انه تعالى عالم  
 بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها كما قال تعالى فقد علما  
 ما تنفص الارض منهم الآية ومن شبههم ايضا انها اذا صارت ترابا فقد تغير  
 طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى  
 الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واما ان المصدق اخبر بوقوع هذا الممكن  
 فهذا مما علم من الدين ضرورة واجمع المذكورين بعث الاجساد بوجهين الاول  
 ان الانسان لو اكل انسانا آخر وصار لما كور جزأ من بدن الآكل فلو اعادها الله  
 بعينها فلما ان تكون الاجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول او في بدن الآكل  
 واما ما كان فلا يكون احدهما معاداً بعينه وبتامه وهو خلاف القرض وايضا  
 جعل المأكول جزأ من بدن احدهما ليس بأول من جعله جزأ لبدن الآخر  
 لانه كان جزأ لبدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة وبالجملة فيستحيل جزأ  
 منهما معاً لاستعالة حلول الشيء الواحد بالتفصيلين في محلين الوجه الثاني لو اعيد  
 البدن لم يخل اما ان يكون مقصود او لا مقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلا لانه  
 يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما للابلام او للتفصيل  
 لانه اول دفع الم والاو لا يصلح ان يكون مقصوداً للعكس والثاني باطل لانه ليس  
 في هذا العالم لغة بالحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم واثبات ايضا باطل  
 لانه يحصل بالبقاء على العدم والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية  
 واجزاء فضلية فالمعاد لكل واحد في اجزائه الاصلية والمأكول فضلية من  
 المنفذي فلا تعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله تعالى يستحيل ان تعلل  
 بالاغراض وقد سبق بيانه ولو سلم القرض على سبيل الجدول فنقول لم لا يجوز

ان يكون الفرض الاستلزام قولهم الاستقراء دل على ان اللذة دفع ألم ممنوع  
 بدليل ان الشيء الملتذ به قد يحصل فجأة فيلذ به من غير ان يسبق ألم الشوق  
 اليه ولا الشعور به اصلاً وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعاً للألم  
 فلا نسلم ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالآكل والشرب والاستمتاع  
 وغيرها فيكون ايضاً دفعاً للألم فالجواب ان لذات الآخرة يشبه بعضها لذات  
 الدنيا في الصورة وبخالها في الحقيقة كما انه لا شركة بينهما الا في الاسماء  
 وحينئذ لا يلزم اشتراكها في دفع الألم **«تنبيهان»** الاول ذهب الامام الفخر  
 الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله سبحانه يعدم الاجزاء ثم يعيدها  
 واحجج غيره من جزم بعدمها بقوله تعالى **«كل شيء هالك الا وجهه»** والمهلك الفناء  
 والاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان المهلك هو الفناء  
 فقط بل التفريق ايضاً هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجسام فالمعاد عين تلك  
 الاجسام المعدومة لا مثلاً واللازم ان المثاب او المذهب غير هذه الاجسام  
 التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلف اصحابنا في اعادة اعيان  
 الاعراض والصحيح اعادة اعيانها وقال ابن العربي في مراجع المريدين الذي عند  
 اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها وباعراضها بلا خلاف  
 بينهم قال بعضهم باوقاتها فيعاد الوقت ايضاً كما يعاد الجسم واللون وذلك بجائز  
 في حكم الله وقدرته وهين عليه جميعه ولكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال  
 الله تعالى في القرآن ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله تعالى **«كلما نفضت**  
**جلودكم بدنائكم جلوداً غيرها»** يعني به غيرها في الوقت والا فالجلود الاوائل باعيانها  
 التي نفضت هي التي يعاد ابدأ تأليفها اذا تفرقت واعيانها اذا عدمت وقد بين  
 ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر والفسر على اخصار واما الصراط



فهو جسر محدود على متن جهنم يردّه الأولون والآخرون ، وورد أنه أرفق من  
الشعرة وتكون سرعة الناس عليه على قدر أعمالهم ومن أمسك السموات والأرض  
أن تزولا قادر أن يسير العباد معتمدين على شيء وعلى غير شيء فلا معنى  
لتلجج الشك في ثبوته أو التمرض لتأويله على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة  
ولما الميزان فهو حق ورد به القرآن والسنة وهو محمود وكفيت عند أهل السنة  
والمؤزون فيه صحف الأعمال أو مثالات يخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا  
على قدر أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها ونقايها وانكر معظم المعتزلة ذلك  
وازلوا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا وزن كل شيء بما يليق به وقال ابن  
المعتمر منهم يجوز ولا تقصع به سمّا ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي يخفى  
الله تعالى جواهر على أعداد الأعمال الصالحة وضدها قبل وما ذكره غير بعيد  
الا أنه ورد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال <sup>١</sup> "توزن الصحف" وهل  
الوزن خاص بالمؤمنين أو عام لهم والكافرين ويكون معنى قوله تعالى فلا تقهر لم  
يوم القيامة وزناً أي نافعاً فيه نردده ، وأما الجنة والنار فثبوتها بما علم من الدين ضرورة  
وهما مخلوقتان بدليل قوله تعالى <sup>٢</sup> "أعدت للذين آمنوا" وهو بوط آدم منها ورواية النبي صلى  
الله عليه وسلم لما في الأمراء وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقها وزعموا  
أنه لا فائدة في خلقها قبل الثواب والعقاب وسمّلوا أعدت على أنه من باب  
التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقيق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه  
السلام على بستان من بساتين الأرض وهذا تلاعب بالدين وأفعال الله تعالى  
لا يتوقف على الأغراض بل يفعل الله ما يشاء ويمكّم ما يريد ولو تتركنا معهم  
في إبقائها على الأغراض فما المانع من اشتغالها على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف  
عليها أو تقول ما المانع أن يكون في أعدادها لطف في الإيمان بأكمال تحقيق الوعد

والوعيد وينفع من كان بها من الحور والولدان ومن برد عليهم من ارواح الشهداء  
والاولياء والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتجوا بانها لو كانت  
مخلوقة لوجب ان لا يقطع نعيم الجنة لقوله تعالى كما لها دائم وظلها وقد قال  
تعالى كل شيء هالك الا وجهي والجلوب ان ذلك يندخل في الاخرى وتقول  
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهي عام مخصوص واما عذاب القبر واحياء الموق في  
وسوالم فيه فهو حق عند جميع اهل السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق  
السعداء فقوله تعالى ولا نحسب الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند  
ربهم يرزقون واما في حق الاشقياء فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا  
ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تنقيده بالندو والعشي وقوله  
تعالى في يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فيز بين العذابين وقوله  
تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً أو القاء النار يتب باتصال ووردت اخبار بلغت حد الاستفاضة  
باستعاضته عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة او  
حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع وقد  
نقل عن ضرار وبشير المرسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسئلة فيه  
ورد الارواح فيه الى الاجساد وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة  
وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير صفة الايمان فانه  
يعذب بين النخلين ويسئل اذ ذلك واثبت البلخي والجبالي وابنه عذاب القبر  
للكافرين والفاسقين دون المؤمنين وانكروا تسمية للمكين بمنكر وتكبر والشرع  
ورد بتسميته بذلك وقال صالح فبة من المعتزلة عذاب القبر جائز ويمجري على  
المؤمنين من غير رد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس ويألم  
وعو خلاف الضرورة وقات طائفة من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموق

في قبورهم ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا وجدوا تلك الآلام  
 قالوا كالسكران اذا شرب قائله يحس ألمه بعد ان رجع اليه عقله ومنع اصحابنا  
 ان السكران لا يتألم ولما منعه من الاتين والتأوه حاله (واعلم) انه لا مانع في العقل  
 من رد الحياة الى بعض اجزائه ويحصل له من العقل والقيام ما ينهم به ويجب  
 ويدركه الملكان منه وان لم تسمع نحن كلامه وكفا يجوز ان يسمع كلام من سلم  
 عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى  
 تكافؤ تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا وليس في احياء الاطفال خبر  
 مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكييف قههم  
 ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم وكذا المصوبون من الذنوب ويكون تعريفنا  
 بسعادتهم وقيل في قوله تعالى ﴿اربنا أمتنا المتبينين واحيينا المتبينين﴾ احدى  
 الحياتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم ان تكون ثلاثاً واجيب بان بقي الثالثة  
 انما هو طريق المذموم وهو ضعيف فيسقط لمعارضة القاطع ويحتمل انه الماخص  
 الحياتين بالذكر لانها اللتان انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمعدومة فلا  
 يحتاج الى النسخ عليها فان تمكوا بقوله تعالى ﴿لا يدومون فيها الموت الا الموتة  
 الاولى﴾ قلنا المنفي ان يدوموا في الجنة قصص الموت التي لم تثبت الا الاولى فمن ثم  
 خصت بالذكر وان تمسكوا بقوله تعالى ﴿انك لا تسمع الموتى﴾ قلنا المراد ما داموا  
 موتاً فان قالوا نحن نرى من تدفعه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتاً  
 قلنا هذا يؤذن من قائله بعدم طأنته الى الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة  
 حشر العظام البالية ومن يسله اخنصاص الرسل بروية الملك دون القوم ونعاقب  
 الملائكة فينا وقيله تعالى في ابليس وجوده انه يراكم هو وقيل له من حيث لا تدرون  
 لا يشك في التصديق بذلك كيف والتائب يدرك احوالاً من السرور والعموم

والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وفيه تغيير العادات وخرقها فيصح ان يكون البيت حال مشاهدتنا له والقبر حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشيء مما هنا لك والامر بيد الله تعالى بظهر ما يشاء ويوجب ما يشاء نسأله سبحانه ان يجعلنا ممن آمن به وبملائكته وكتبه ورسله ويحتم لنا جنات السعداء ويؤمن روعنا في الدنيا والآخرة

(ص) ولا يقدح فيه مشاهدتنا للبيت على نحو ما وضع في قبره لان في الموت وما بعده خوارف عادات اخبر بها الشرع وهي جائزة لموجب الايمان بها على ظاهرها

(ش) يعني ولا يقدح في الايمان بعذاب القبر والاحياء فيه والسؤال ولا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا الحرق قد سبق شرح هذا المعنى قريبا من هذا النص وبالله التوفيق

(ص) واما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى فانا نصرفه عن ظاهره اتفاقا ثم ان كان له تأويل واحد تعين الحل عليه والا وجب التوقيف مع التزبه وهو مذهب الاقدمين خلافا لامام الحرمين

(ش) لما ذكر ان ما يجوز العقل اذا اخبر الشرع بوقوعه يجب ان يؤمن به على ظاهره ولا يجوز تأويله والتمرض لتأويله بدعة ذكر ما اخبر الشرع به وكان ظاهره مستقبلا عند العقل فانا نصرفه عن ظاهره المستحيل لانا نعلم قطعا ان الشرع لا يجبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا بظاهر النقل المستحيل لادعى ذلك الى انه دمار النقل ايضا لان العقل اصل لثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم ان من تكذيب العقل تكذيب النقل

ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل فان لم يكن له بعد ذلك الا تأويل واحد صحيح تبين الحل عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل قوله تعالى وهو معكم ايما كنتم فانه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك الا حمله على المعية بالعلم والرعاية وتظيره الا هو رابعهم الآية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم فهل يمين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو مذهب امام الحرمين او يوقف عن التبيين ويقوض الامر فيه الى الله تعالى دفعاً للتحكم وهذا مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى على العرش استوى فان الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى وبقى بعد ذلك تأويلات صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى استولى عليه بتصريفه له كيف شاء الثاني ان يكون استوى بمعنى قصد الى خالق شيء هنالك الثالث ان تكون على بمعنى الباء واستوى بمعنى كل اي كمال الخلق بالعرش الرابع ان المسترفوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى الى غير ذلك مما قيل والاظهر مذهب الاقدمين في ترك تعيين بعضها ونحوه في المقصود منها الى الله تعالى مع القطع بنزاهه جل وعلا عما لا يليق به لان تعيين احد الاحتمالات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين وتجاوز عظيم وتعيين من عين شيئاً منها كالامام انما كان لدليل يرجحه من جهة الامة او غيرها والله تعالى اعلم

(ص) في فصل في ما جاء به صلى الله عليه وسلم وبموجب الايمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته ثم يفرجون بشفاعته صلى الله عليه وسلم والحوض وهل هو قبل الصراط او بعده او هما حوضان احدهما قبل الصراط والاخر بعده وهو الصحيح اقوال وتطارد الصحف الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الامة

(ش) اعلم ان نفوذ الوعيد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول  
 ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتعريف فقط واما فعل الا لام  
 فلا وهو قول الياشبية واحتجوا بقوله تعالى ذلك ينذركم الله به عباد ولا يخفى  
 فساد ما فان التعريف المذكور في الآية لما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المخوف  
 به واحتجوا ايضا بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيوانا ضعيفا وغايته  
 انه بمعصيته انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون الله تعالى تقع في عمل احد  
 او شره به وايضا قال الاموال كلها واقعة بإرادته تعالى وخالفه لا اثر للعبد في شيء  
 منها وهذا الكلام منهم مني على القسدين العقلي وهو باطل وعلى طالب الاطلاع  
 على سر القدر وهو مما نهينا عن الخوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 اذا ذكر القدر فامسكوا والله سبحانه وتعالى يشل ما يشاء ويمسك ما يريد ولا  
 علم لنا بشيء الا ان يعلمنا جل ولا بفضل - المذهب الثاني ان العذاب انما يحسن  
 في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب المرجئة وجزءوا بنفي عقاب من مات  
 من اهل الكفر قبل ان يوفق للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان الحزني اليوم والسوء  
 على الكافرين ودخول النار حزني بدليل من تدخل النار فقد أخرتكم وخلص  
 اذن بالكافرين بقوله تعالى انما قد اوحى الي ان العذاب على من كذب وتولى  
 والالف واللام في العذاب للعموم وبقوله تعالى كلما آتني فيها فوج سألهم خزنتها  
 وبقوله تعالى لا تصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وبقوله جل وعز وهل  
 يجازي الا الكفور والكفور لفظ مبالغة فوجب ان يقتصر بالكفور لا يقال  
 يعارضه قوله تعالى من يعمل سوءا يجزيه لا نأقول يرجع عند التعارض آي الرعد  
 على آي الوعيد لان رحمته تعالى وفضله انقلب وبقوله تعالى يوم تبص وجهه  
 وتسد وجهه الآية وبقوله تعالى يومئذ مسرة الآية وبقوله عز وجل

يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا لآية والمراد المؤمنون لأن  
 الإضافة تشعر بتسريف ما ولا شرف للكافرين والجواب عن الجميع أن الآيات  
 القصصة العذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود  
 ولا فلاح بعده والعياذ بالله ولا خفاء أن ذلك خاص بالكافرين وأما قوله تعالى  
 يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم فهو عام بغل التخصيص وإيضاحاً فيحتمل أن  
 المراد حصص المعصاة على التوبة والرجوع إلى الله تعالى وأن لا يقنطوا بموافقة  
 الذنب من رحمة الله تعالى حتى يصدّم ذلك عن التوبة ويدل عليه قوله تعالى  
 أو هذه الآية "واليدوا إلى ربكم واسألوا له من قبل أن يأتيكم العذاب" الآية  
 المذهب الثالث أن العذاب ثابت حسن في حق الكفار وعصاة المؤمنين وهذا  
 هو الذي أجمع عليه أهل السنة والمعتزلة إلا أن حسنة عند أهل السنة بالشرع  
 وعند المعتزلة بالعقل وإيضاحاً فليس هو دائماً في حق من تئذ فيه من عصاة المؤمنين  
 عند أهل السنة ولا شاملاً عند جميع العصاة لثبوت نفوه تعالى عن كثير  
 وخالف المعتزلة في الأمرين وبالجملة فذهب جميع أهل الحق وأهل السنة والناس  
 على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد في النار بإجماع والمؤمن على مشرتين محفوظ  
 من المعاصي عمره وغير محفوظ فالأول في الجنة بالإجماع والثاني صاحب صفات  
 فقط وصاحب كبائر فقط وصاحب الكبائر نائب وغير نائب فالتقسيمان الأولان  
 أيضاً في الجنة أبداً بالإجماع وربما يكون بعد أحوال ثم يغفر الله سبحانه وغير  
 النائب في مشيئة الله مع إجماعهم على تنويع الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل  
 نوع من أنواع المعاصي ولما شفاعت سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في  
 إخراج عصاة المؤمنين من النار فلا خفاء في ثبوتها عند أهل السنة وأنكرها  
 المعتزلة على أصلهم في أن القاسم مخلد في النار كالكافر وثبينا ومولانا محمد صلى



الله عليه وسلم شفاعات آخر مشهورة في كتب الحديث نسأله سبحانه ان  
لا يحرمنا منها . واما اثبات الحوض له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض  
نسأله سبحانه ان يجعلنا في الرغيل الاول من الواردين منه واخلفوا هل هو  
قبل الصراط او بعده والتحقيق ان له حوضين قبل وبعد واما نظائر الصف  
فمشهور ايضا واخلفوا فحين ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل يأخذ كتابه  
ايمنه او هو موقف وهو اقرب والله اعلم

(ص) واعلم ان اصول الاحكام التي منها يلقي الكتاب والسنة  
واجماع الامة وقياس الائمة واتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك  
به وافضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار  
مالك الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعمن قبلهما والصحابة رضي الله  
عنهم كلهم أئمة عدول يأثم اقتديتم اهتديتم نفعنا الله بمحبهم وامانتا على سنتهم  
وحشرنا في زميرتهم آمين يارب العالمين فهذه عقيدة اهل التوحيد المفرجة بفضل  
الله من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة بعون الله أنف كل مبتدع عنيد نسأله  
سبحانه ان ينفع بها بفضلها ويشرح بها صدر كل من يسي في تعصياها بطوله وصلى  
الله على سيدنا ومولانا محمد ودد ما ذكرك وذكره الذي كرون وغفل عن ذكرك  
وذكره الغافلون ورضي الله تعالى عن اهل وصعبه اجمعين والحمد لله رب العالمين  
(ص) مراده بالاصول الائمة والاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم  
وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التحجير او الوضع  
فبدخل في الاقضاء الايجاب والتحرير والتدب والكرهية والمراد بالتغيير  
الاباحة والوضع عبارة عن الحكم على الشيء بأنه سبب لاحد الاحكام الخمسة  
او شرط فيه او مانع منه فالتمنى ان الادلة التي يستند اليها في اثبات هذا الاحكام

مضمرة في الاربعة التي ذكرت وفي الكتاب والمراد به القرآن المنزل على  
 نبينا وولانا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد بها هنا ما صدر عن النبي صلى  
 الله عليه وسلم مما ليس بتلويح بخبر ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله  
 وتقريره والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا وولانا محمد صلى الله  
 عليه وسلم في عصر على امر ومن يرى انه لا ينبغي الايقاع اجماعهم الى انقراض  
 عصرهم يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا يعتمد مع  
 سبق خلاف مستقر من حي او ميت وجوز وفروغ يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد  
 مستقر والقياس والمراد به مسارات فرع لاصل في علة حكمه وانما اضاف القياس  
 الى الاثمة لثبته على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الاثمة المجتهدين  
 لانواع مقدماته وكثرة المنطق فيه والتمسك للتكفل بمعرفة هذه الاثمة وبمسائلها  
 وبمعرفة وجه استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى باصول الفقه وانما  
 مرادنا نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية  
 لا تثبت بالعقل المحض بل بالنقل او العقل المستنطق منه خلاف مذهب المعتزلة  
 المحكمين العقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل  
 التحسين والتفيع قوله [اتباع السلف الصالح الى آخره] به على ترك البدع  
 التي لا يشهد لها اصل من اصول الشريعة والقرآن منها غاية المقدور الى ما كان  
 عليه السلف الصالح وضوان الله عليهم سواء تعلقت تلك البدع بالمعاني ككثير  
 من عقائد المعتزلة ومن في مناسم او باحد الاعمال الظاهرة ككثير مما هو  
 مشاهد في ازمنا وفي ما قبلها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله  
 والحيابة كاهم اثمة عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من اهل  
 الاصول وان كل من ثبت صحبته لا يسئل عن عدالته ولا بنوقه في روايته

عرف اولم يعرف ودليلهم فظاهر الكتاب والسنة كقوله <sup>عليه</sup> والذين معه اشداء على الكفار رحاء. ينهم الآية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية وقوله كنتم خیر امة اخرجت للناس الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون فري وقوله صلى الله عليه وسلم لو اتفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدكم ولا تصيفه وفي المسئلة اقوال اخر غير مرضية ومحلها علم الامول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من يعتد باجماعهم ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير تفصيل والصحابي عند الجمهور من اجمع مؤمناء مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم مات مؤمناً وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من اجمع احسن من قول ابن الحاجب من وآء لانه يخرج عنه مثل عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه وانما يشترط طول الاجتماع في حق صاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك فيه لمة وعرفا بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه صلى الله عليه وسلم وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن مالا يدخل تحت حصر واذا كان كثير من الاولياء شهد عظيم ارتقاء من اعتنا به بنظرة واحدة او توجهوا اليه بهمة مفردة فكيف بالاجتماع مع اشرف الملق ومن توره اصل الانوار كلها وفي ادلي انواره تنرق جميع انوار الاولياء ومعارفهم على الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره العاقلون (قوله) وافضلهم ابو بكر ثم عمر الخ هذه المسئلة اختلف الناس فيها فقال فرقة لا تفرس للتفضيل بينهم وقالوا هم كالاصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفضيل ثم اختلفوا ففضلت الخطاية عمر رضي الله عنه وفضلت الراودية العباس رضي الله عنه وفضلت الشيعة عليا رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال القرطبي في شرح

مسلم لم يثنى السلف والخلف في ان افضلهم ابو بكر ثم عمر ولا غيره بقول  
 اهل الشيع والبدع وقال القاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور البغدادي  
 اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم قام  
 العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل يعة الرضوان ومن له مزية من اهل  
 العقبتين من الانصار وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم فقبل هم من صلى  
 لآل بيتين وقيل هم اهل يعة الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف فيها بين عثمان وعلي  
 رضي الله عنهما فقبل هما على ترتيبهما في الخلافة واليه مال الاشعري وقيل فيها  
 بالوقف واليه نحنا مالك رحمه الله فقبل له في المدونة من افضل الناس بعد النبي  
 فقال ابو بكر ثم عمر اذ في ذلك شك وسقط عمر في بعض الروايات قيل فعلي  
 فثمان فقال ما ادركت احدا من اتحدى به يفضل احدهما على الآخر ولابي  
 المعالي قريب منه وقال ابن العربي وقد كان شيخنا القهري يقدم عمر كثيراً ويقول  
 لو قال احد بتقدمه على ابي بكر قلته ويرحم الله القهري لم يصب وجه النظر  
 بل غاب عنه اذ لو نظر لعلم ان ابا بكر رضي الله عنه سيد الامة من غير مدافع  
 ثم اختلف في تأويل وقف مالك رحمه الله تعالى فقيل هو وقف على ظاهره  
 وقيل هو راجع لقول الاول انهم على ترتيبهم في الخلافة ويعمل وقته ووقف  
 من يقتدي به لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقين علوية  
 وعثمانية وقد قيل ان سبب قوله بالتفضيل بينها طلبه العلوية حتى امتحن رحمه  
 الله ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما  
 يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة اذ قد يكون عمل البشير  
 من عمل السرا أكثر من الكثير الظاهر وان كان الاعمال الظاهرة فيها مجال لغلبة  
 الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل فقيل هو قطعي ومال ابنه الاشعري

والله يشهد قول مالك في المدونة في تفضيل ابي بصير او في ذلك شك وقال  
القاضي حروطي قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك احد النظر فيها لم يأتهم وكذلك  
اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي تصر كلا  
من القولين واحتج له وقوله على انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن  
على خلاف ما عدنا وذهب طائفة الى ان من مات في حياته صلى الله عليه وسلم  
افضل ممن بقي بعده واختاره ابن عبد البر الحديث انا شهيد على هؤلاء وتزكيتهم  
بعضهم وصلاته عليه واختلف فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنها واحتج كل  
باحاديث وتوقف الاشعري في المسئلة وتردد فيها وبالجملة فكلهم سادات  
أجلة عشاريون عند الله عز وجل نعمنا الله بجميعهم وحشرنا في ابرئهم واماننا على  
صحبهم والاقصداء بهديهم وهذا اوان القراع من هذا التعليق المبارك ان شاء الله  
تعالى فساله تعالى ان يفتح لنا بالايمان والاسلام واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا  
بالاخوة في الدنيا والآخرة ونحن هو انا مع الآباء والامهات والاخوة والذرية  
والاخوة من اعالي القردوس المنازل الصاعدة وان يسهل القهم على كل من يعامل  
هذا الشرح او امله ويفتح لنا بخراتم السعداء ويشرح صدره ويذكر في الدنيا  
والآخرة فعله وقوله آمين يا رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد  
الاولين والآخرين ورضي الله عن آله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى  
يوم الدين وسلام على جميع الانبياء والمرسلين وآخرو دعوانا ان الحمد لله  
رب العالمين .

تم طبع هذا الكتاب الجليل بطبعة الاسلام في شعبان سنة ١٣١٧ هجرية  
على ثقة احمد علي الشاذلي صاحب ومحرر جريدة الاسلام والمحدث على كل حال